Der

Substanzbegriff

in der

neueren Philosophie von Cartesius bis Kant.

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Facultät der Universität Rostock

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

von

Arthur Leschbrand

aus Mirow.

Rostock.

Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.

1895.

Referent: Professor Dr. **v. Stein.**

Seinem lieben Vater

in Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553619_0045

Vorwort.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, die Entwickelung des Substanzbegriffes durch die ganze Geschichte der Philosophie bis ins Einzelste zu verfolgen. Da dies aber zu weit führen würde, beschränken wir uns auf die eingehende Darstellung des Begriffs in der interessantesten Periode seiner Entwickelung, nämlich von Cartesius bis Kant, da erstens von Cartesius an „die philosophische Bearbeitung dieses Begriffs einen festen Boden gewinnt, von dem aus sie im ganzen kontinuirlich fortgegangen ist“[1], zweitens in diese Periode die bedeutungsvollste Umwandelung des Substanzbegriffs (durch die kritische Philosophie) fällt, die aber nur recht zu verstehen ist aus dem Gegensatze zur vorkritischen neueren Philosophie, als deren Anfänger und Vater mit Fug Cartesius bezeichnet wird. — Einleitungsweise aber wollen wir wenigstens eine gedrängte Übersicht über den Substanzbegriff in der alten und mittleren Philosophie geben.

[1] König, Kausalbegriff, S. 9.

Einleitung.

Der Substanzbegriff in der vorcartesianischen Philosophie.

Gleich die ersten griechischen Philosophen sehen wir mit der Aufgabe beschäftigt, „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ zu suchen. Die sogenannten Hyliker sahen als die Substanz der Welt die ὕλη (materia) an, wovon sie ihren Namen haben. Diese ὕλη, das Grundelement alles Lebens und Werdens, konnte natürlich kein toter Stoff sein, sondern musste als belebt gedacht werden; daher die Bezeichnung dieser Philosophie als Hylozoismus.

Ob wir nun als solche Substanz bei Thales das Wasser, bei Anaximenes die Luft, bei Anaximander das ἄπειρον bei Heraklit (denn auch er[1] gehört noch hierher) das Feuer

[1] So schon Aristoteles Metaph. I, 3. Gegen die von Hegel vertretene Annahme, dass H. durch den Begriff des Werdens die durch Parmenides getrennten Glieder „Sein“ und „Nichtsein“ zur Einheit habe zusammenfassen wollen und dass jener absolute Begriff sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung (das Feuer) verdichtet habe, vgl. Überweg I, S. 50, der mit Recht bemerkt, dass „diese Abstraktion (des Werdens) eine Gedankenarbeit ist, welche nicht bereits von Heraklit selbst, sondern erst von Parmenides und Plato in der Kritik des Herakliteismus vollzogen wurde.“ Dass Parmenides vielmehr auf H. Bezug nimmt und nicht umgekehrt, zeigt Schuster (H. v. Eph. 35 ff. 367 ff.) Das Feuer ist dem H. der beseelte Stoff, das Werden nur der Prozess dieses Urstoffes.

angegeben finden: überall — so können wir die Ansicht des Hylozoismus zusammenfassen — ist Stoff im Leben und Leben im Stoffe[1]. — Indessen, wie aus diesem Stoffe allein die Welt entstehen könne, ist bei diesen Philosophen nicht abzusehen. Teils haben sie sich gar nicht darüber geäussert, wie Thales, teils nur ganz allgemeine Angaben gemacht, wie z. B. Anaximander die bestimmten Stoffe des Kalten und Warmen durch eine Sonderung des *ἄπειρον*, die infolge einer diesem innewohnenden Bewegung geschehen soll, entstehend denkt, während Anaximenes die Einzelstoffe aus Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs entstehen lässt. Alle diese lediglich mechanischen Gewalten aber sind zur Schaffung eines organisirten Ganzen allein untauglich — „wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten" — wenn alle diese Bewegungen nicht nach fester Ordnung verlaufen. Dieses Merkmal der vernünftigen, gesetzmässigen Ordnung *(λόγος)* in den Substanzbegriff eingeführt zu haben, ist des Heraklit Verdienst[2]. — Seine Idee bildeten die Pythagoreer in der Richtung weiter aus, dass sie, angeregt durch ihr Studium der Mathematik, in deren Sätzen ja die strengste vernünftige Gesetzmässigkeit waltet, „die Ansicht entwickelten, die Prinzipien des Mathematischen seien auch die Prinzipien alles Seienden. Da nun im Mathematischen die Zahlen der Natur nach das erste sind . . . . . nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien auch die Elemente alles Seienden, und die ganze Welt sei Harmonie und Zahl[3]." Diese Elemente der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, machen bei den Pythagoreern geradezu die Substanz der

---

[1] Aristot. de anima I, 5 (Thales), Phys. III, 4 (Anaximander), Stobaeus Ecl. phys. p. 296. (Anaximenes). Wir zitiren Aristoteles, wie üblich nach der Ausg. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1831 ff.

[2] Vergl. Max Heinze, die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie. (Oldenburg 1872).

[3] Arist. Metaphys. I, 5. — Deswegen nannten auch die P. zuerst die Welt *κόσμος*.

Dinge aus; die Zahl ist ihnen formales wie materiales Prinzip. Bedeutet dieses quantitative Prinzip der Phythagoreer schon einen bedeutenden Fortschritt gegenüber dem sinnlichen der Hyliker, so gehen die Eleaten in der Abstraktion noch weiter vorwärts. Ein Citat aus Theophrasts *φυσικὴ ἱστορία*[1] zeigt gleich den ersten Eleaten, Xenophanes, in bewusstem Gegensatze zu den früheren Fassungen des Substanzbegriffs. Die Eleaten sahen die Mängel dieser Fassungen klar ein: sie erkannten, dass die stoffliche Substanz der älteren Jonier, weit entfernt, ein geordnetes Ganzes schaffen zu können, mit ihren blinden Kräften und Eigenschaften vielmehr alle Ordnung wieder zerstören musste; das Prinzip des ewigen Werdens und Vergehens aber, das sie als Grundton der Lehre Heraklits heraushörten, erschien ihnen als das Gegenteil eines einheitlichen, positiven Prinzips, ebenso hielten sie das Quantitätsprinzip der Pythagoreer, das sich auf eine Vielheit bezieht und noch allzu sehr am Sinnlichen zu haften schien, für ungeeignet. — Sie befreiten daher den Substanzbegriff von aller stofflichen, räumlichen und zeitlichen Bestimmung und fassten ihn so weit als möglich, zu welchem Zwecke sie ihn in dem allereinfachsten Begriffe suchten, in dem des reinen Seins. Nur das Sein ist — ein Nichtsein giebt es nicht, weil dies undenkbar und unerkennbar[2]. Denn Sein ist identisch mit Denken (Gedachtwerden)[3] und daher nur durch die Vernunft zu erkennen[4]. — Der Fundamentalsatz für den Substanzbegriff bis Locke hin! — Die Sinne, die uns Vielheit und Veränderung vorspiegeln, sind Betrüger[5], das wahre Sein ist „ungeworden, unvergänglich, ein einheitliches Ganzes, einzig, unbeweglich, ewig[6].“ Die

[1] Bei Simplicius, comment. in Aristot. Phys.

[2] Proclus in Plat. Tim. Ed. Bas. II, 105 b. Wir behandeln die eleatische Lehre in Rücksicht auf die Spinoza's etwas ausführlicher.

[3] Plotin. Ennead. V, 1, 8.

[4] Sext. Empir. adv. Math. VII. 111.

[5] ibid.

[6] Simplic. l. l. fol. 35 b.

diesem absoluten Sein entgegengesetzte, dem Wechsel unterworfene, Vielheit zeigende sinnliche Erscheinungswelt ist nichts Reales, sondern nur Schein, Nichtsein. — Dass trotzdem Parmenides diese Erscheinungswelt im zweiten Teile seines Gedichtes ausführlich behandelt und ihr, wenn auch nur hypothetisch, reale Existenz zugesteht, ist eine Inkonsequenz, zu der ihn, wie Aristoteles (Met. I, 5) treffend bemerkt, die überwältigende Macht der sinnlichen Wahrnehmung nöthigte. Je abstrakter der Begriff des reinen Seins gefasst wurde (Zeno), desto mehr trat seine Unfruchtbarkeit hervor, desto mehr auch der innere Widerspruch, dass wenigstens die Möglichkeit, dass das Nichtseiende vorhanden sei, durch dessen Bekämpfung zugestanden wird, während doch, da Sein gleich Gedachtwerden ist, ein Nichtseiendes nach dem obersten Prinzip des Eleatismus gar nicht zu denken möglich ist. „Naturam expellas furca, tamen usque revertit“ sagt Horaz.

Belehrt durch die missglückte, weil bodenlos gewordene, eleatische Spekulation suchten nun die *späteren Naturphilosophen* (Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten) die abgebrochene Brücke zwischen dem „Sein“ und dem „Dasein“ wiederherzustellen, ohne einerseits die Einheit und Beharrlichkeit des ersteren, oder andererseits die Vielheit und den Wechsel des letzteren zu leugnen und aufzugeben. Zu diesem Zwecke statuirten sie eine Vielheit von unabänderlichen Substanzen, deren wechselnde Verhältnisse zu einander die Erscheinungswelt mit ihrem Werden und ihrer Veränderung erklären sollten. Wenn aber diese wechselnden Verhältnisse nicht dem Zufall ausgeliefert werden sollten, musste man eine bestimmte Ordnung annehmen, kraft deren sich jener Wechsel vollzöge. Diese Ordnung schreiben Empedokles und Anaxagoras einem *geistigen* Prinzipe zu („Liebe und Hass“ der erste, νοῦς der andere[1]), das aber nicht den materiellen Substanzen

[1] Aristot. Phys. VIII, 1. Met. I, 4.

selbst innewohnen soll, sondern neben diesen besteht — wodurch hier zum ersten Male der fortan so bedeutungsvolle Dualismus von Geist und Stoff klar aufgestellt wird. Aber dieses geistige Prinzip spielt bei beiden nur, um mit Goethe zu reden, die Rolle des „Gottes, der nur von aussen stösst" — der νεῖκος des Empedokles dringt von der Peripherie aus in den ursprünglichen σφαῖρος der Elemente ein, der νοῦς des Anaxagoras ist von diesem, wie Aristoteles (Met. I, 4) richtig urteilt, nur als deus ex machina verwendet, wo die mechanische Erklärung nicht ausreicht[1], während es ihm doch „ziemte, die Welt im Innern zu bewegen".

So ist es nur ganz folgerichtig, dass die Atomisten ihren Atomen die bewegende und nach Notwendigkeit ordnende Ursache innewohnen liessen[2]. Wie Empedokles und Anaxagoras nahmen sie viele Substanzen an (und zwar mit dem Letztgenannten, im Gegensatze zu den vier Elementen, eine unendliche Vielheit[3] von solchen). Zu den Eleaten traten die Atomisten auch dadurch in Widerspruch, dass sie auch das Nichtseiende, worunter sie das „Leere" verstanden, für ebenso real ansahen, wie das „Volle", das Seiende[4]. Ebenso sind ihre Substanzen zwar auch ungeworden, ewig[5], also nicht selbst dem Wechsel unterworfen, wohl aber unendlich kombinationsfähig und ewig bewegt — letzteres ein strikter Gegensatz zu dem starren Sein der Eleaten, während das ungeteilte Fürsichsein der Atome wieder ein eleatischer Zug ist. — Den Fehler des in der Atomenlehre rein ausgebildeten materialistischen Substanzbegriffs hat schon Aristoteles richtig kritisirt: ganz

---

[1] Vgl. Plat Phaed. p. 97 c. (Citirung, wie üblich, nach der Ed. Par. 1578.)

[2] Aristot. Met. I, 4, de coelo III, 4. Die notwendige Ordnung von Demokrit ganz bestimmt ausgesprochen bei Stob. Ecl. I, 160.

[3] Arist. Phys. IV, 6.

[4] Arist. Met. I, 4. Plutarch adv. Col. 4.

[5] Arist. Phys. VIII, I, p. 252 a. 35.

abgesehen von dem Widerspruche, etwas Körperliches (die Atome, diese „corpora simplicissima“) für unteilbar zu erklären — wie kann Ausgedehntes aus Nichtausgedehntem abgeleitet werden? Auch dieser Substanzbegriff lässt uns für die Erklärung der Erscheinungswelt im Stiche! Endlich bezweifelt Aristoteles die Tauglichkeit der blinden, bewusstlosen Notwendigkeit als ordnenden Prinzips und tadelt die Verbannung des Zweckbegriffs aus der Naturerklärung. Und in der That lässt sich, solange Vorstellung und deren Gegenstand bei einem Systeme (wie allen diesen) noch völlig zusammenfallen, das Denken also völlig dem Sein entspricht — lässt sich, sage ich, schon aus dem Grunde, weil des Menschen Denken alle seine Handlungen durch Zwecksetzung ordnet, ein diesem Denken wesentlich gleiches Denken als weltordnendes und bewegendes Prinzip unmöglich entbehren: die Zwecksetzung in unserm Denken involvirt die Zwecksetzung im Sein; die blinde Notwendigkeit ist für uns nicht denkbar, daher nicht erkennbar, daher nicht seiend. Das ist ein auf dieser Stufe ganz berechtigter Schluss.

So hat denn auch hier der Substanzbegriff noch nicht die Lebenskraft, die Welt der Erscheinung als deren letzter Grund einwandsfrei zu erklären. — Verzweifelnd an den bisher stets unvollkommenen Versuchen, wendeten sich die Sophisten von aller objektiven Forschung ab und dem vollen Subjektivismus zu, indem sie leugneten, dass es überhaupt etwas an sich Seiendes gebe; ja, sie verstiegen sich sogar zu der Behauptung, dass nichts sei (Gorgias). — Der Subjektivismus der Sokratiker wollte ebenfalls von einer Substanz nichts wissen, obwohl nicht zu vergessen ist, dass Sokrates durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen der Ideenlehre und damit auch der weiteren Ausgestaltung des Substanzbegriffs vorgearbeitet hat, was schon Aristoteles[1] anerkennt.

[1] Metaph. XIII. 9, p. 1086 b, 2.

Erst Plato unternahm es wieder, die Verbindung zwischen der übersinnlichen Substanz und der Sinnenwelt, zwischen dem reinen Sein und der wandelbaren Erscheinung, dem Einen und dem Vielen wieder zu bewerkstelligen[1], — die tiefsten bisherigen Gegensätze, den eleatischen und den heraklitischen Grundgedanken, mit einander zu vermitteln. — Im „Theätet" stellt er gleich von vorn herein gegen die Sophisten fest, dass nicht blos die sinnliche Wahrnehmung Erkenntnisquelle sei. Es giebt vielmehr zwei gänzlich verschiedene Erkenntnisquellen: sinnliche Wahrnehmung und begriffliches Denken. Erstere bezieht sich auf die wechselnden und relativen Produkte des Geschehens, letzteres auf das bleibende Wesen der Dinge, ihre *οὐσία*. Dieser „objektive Inhalt" des begrifflichen Erkennens heisst „Ideen". Im Begriffe liegt nach sokratischer Lehre die wahre Erkenntnis; diese ist also Erkenntnis des Seienden[1], und zwar des wahrhaft Seienden, ewig Unveränderlichen[2], des *ὄντως ὄν*. In den Ideen wird so die absolute Wahrheit und Wirklichkeit erkannt; Gegenstand der Wahrnehmung ist nur eine Welt relativer Wirklichkeit, in heraklitischem Flusse des Werdens und Vergehens begriffen[3]. Ideen giebt es überall, wo es allgemeine Gattungsbegriffe giebt[4]. Sie sind in der Erscheinungswelt nirgends anzutreffen, da sie ja — gemäss ihrer Erkennbarkeit allein durch die Vernunft[5] — eine Welt für sich bilden. Sie sind daher auch keineswegs in den wahrnehmbaren Dingen enthalten[6], so dass sie etwa aus diesen abstrahirt werden könnten, sondern ganz ursprüngliches Inventar der Seele, die sich beim Anblick der „Abbilder" der Ideen in der Körperwelt nur

[1] Theätet 180. Rep. 476 ff.
[2] Phaed. 78.
[3] Timaeus 27 ff. 51 ff. Rep. 509 ff.
[4] Rep. 596 ff.
[5] Republ. 507. Timaeus 28.
[6] Rep. 514. Phaed. 73.

an diesen angeborenen Sitz erinnert[1]. Dinge und Ideen nämlich sind zwar einander keineswegs gleich, wohl aber ähnlich. Es findet eine *μίμησις*[2] der in den Ideen gegebenen *παραδείγματα* durch die Dinge der Wahrnehmungswelt statt, welche die Abbilder jener sind[3] und bei ihrem Wechsel nur an den Ideen teilhaben[4] in der Weise, dass eine gewisse Gemeinschaft *(κοινωνία)*, ein Beiwohnen, Dabeisein *(παρουσία)* der Ideen stattfindet[5]. Aber wie ist bei der rigorosen Sonderung der Ideenwelt von der Welt der Erscheinungen eine Vermittelung zwischen den Ideen, die das Substanzielle sind, und den Erscheinungen möglich? Die Ideen sind und bleiben allerdings das Beharrliche, Wechsellose, aber in ihnen ist zugleich, wie der „Sophist" ausführt, die Ursache der Erscheinungswelt *(αἰτία)* gegeben[6]. Was der *νοῦς*-Lehre des Anaxagoras nicht gelang[7], soll durch die Ideenlehre gelingen[8]. Die Ideen sind Zwecke, die sich in der Erscheinungswelt verwirklichen. Freilich verwirklicht sich die Idee nie vollkommen in der Erscheinung. Da diese Unvollkommenheit der letzteren nicht von den Ideen, dem absoluten Sein, stammen kann, muss sie ihren Grund in dem Nicht- oder nur bedingungsweise Seienden, dem *μὴ ὄν*[9] haben — als das (nach Zeller, Philos. d. Griechen II (3) 605 ff.) der leere Raum anzusehen ist — das, zwar an sich form- und gestaltlos, doch die Möglichkeit aller Form und Gestaltung besitzt[10] und ebenso real ist, als das Seiende, jede Idee, in Bezug auf sich seiend, in Bezug auf andere aber nichtseiend *(ταὐτὸν καὶ*

[1] Phaedrus 249 f. Phaed. 72 f.
[2] Aristot. Metaph. I, 6, 987b, 7.
[3] Rep. 595 f.
[4] Sympos. 211 b.
[5] Phaed. 100 d. 102 ff.
[6] Soph. 100 d.
[7] Phaed. 97 f.
[8] ibid. 99 f.
[9] Rep. 477 a.
[10] Arist. Phys. I, 9. spricht von *στέρησις*.

θάτερον) ist, also auch unter den Ideen eine Coordination und (da mehrere niedere Begriffe unter einen höheren zusammengefasst werden können) Subordination stattfindet[1]. so muss es in dieser Reihe eine höchste Idee geben. die alle anderen in sich begreift: die Idee des (metaphysisch d. h. an sich) Guten[2]. Von dieser empfangen alle anderen Ideen Leben, sie ist zugleich die Ursache, dass sich das *ἄπειρον*, das *μὴ ὄν*. mit dem *πέρας* vereinigt, daher die Weltvernunft, die Gottheit — kurz die Ursubstanz.

Ist, gegenüber der Atomistik, Platos Immaterialismus auch hinsichtlich des Substanzbegriffs ein hochbedeutsamer Fortschritt. so hatte sich doch der Philosoph allzu schnell in den Himmel, die intelligible Ideenwelt. erhoben, als dass sich zwischen ihm und der Erde eine feste Verbindung hätte aufrecht erhalten lassen: Aristoteles. die Gewagtheit jenes Sprunges in die Ewigkeit einsehend, suchte von der Erde aus eine Himmelsleiter zu bauen. Er erkannte den Hauptfehler des platonischen Ideen-Substanzbegriffs. nämlich seine Unfruchtbarkeit für eine einwandsfreie Erklärung der Erscheinungswelt. da ein rein begriffliches Sein niemals wirklich Substanz werden kann, vielmehr ohne ein „materielles Substrat" alle Begriffe blosse „Schemata" sind. die nur im menschlichen Geiste ein Dasein haben. weswegen selbst die höchsten Ideen ohne Wirklichkeit auch ohne Wahrheit sein würden. So könnten wir (in Kants Terminologie) die Kritik des Aristoteles an der Ideenlehre zusammenfassen. — Aristoteles spricht keineswegs dem Allgemeinen (das doch den Ideen zu Grunde liegt) die Realität ab; wohl aber wendet er sich dagegen. dass Plato diesem eine gesonderte Existenz zuspricht, deren Unmöglichkeit er mit den bekannten Argumenten (Metaph I, 9) nachweist. So lobt Aristoteles auch an der oben angeführten Stelle[3] den So-

[1] Sophist. 251 ff.

[2] Rep. 511 b. Phileb. 16 f.

[3] Met. XIII, 9, 1086, 2 ff.

krates, weil dieser das Allgemeine nicht von dem Einzelwesen gesondert habe; denn ohne Allgemeines giebt es kein Wissen[1]; jener platonische *χωρισμός* aber ist unzulässig. Im Gegensatze zu der transcendenten Existenz der Ideen Platos ist vielmehr das Allgemeine (oder die „Idee") den einzelnen Objekten immanent als die objektive Einheit in dem Vielen. — Das Allgemeine existirt also nur in dem Einzelnen. Nur dieses — modern gesprochen: das Ding — ist Substanz im eigentlichen Sinne, daher auch zur besseren Unterscheidung *πρώτη οὐσία* genannt, während die Gattungsbegriffe *δευτέραι οὐσίαι* heissen[2]. Das Ding als *[πρώτη] οὐσία* ist das eigentlich Reale[3], das allen Prädikaten *(συμβεβηκός)* zu Grunde liegt und selbstständige Existenz hat *(χωριστόν)*[4]. Es ist das *συνόλον* von *ὕλη* und *μορφή*[5]. Erkenntnisobjekt ist das Einzelne aber doch nur hinsichtlich des ihm immanenten Allgemeinen, das jedoch wiederum ohne das Einzelne nicht erkannt werden kann[6]. Der aristotelische Substanzbegriff enthält hier einen ganz unleugbaren Dualismus: Das wahre Sein soll nur das Einzelne sein, und doch ist alles Wissen davon ein rein allgemeines; ja einmal wird sogar dem Allgemeinen mehr Substantialität zuerkannt als dem Einzelnen[7]! So soll auch das Allgemeine, Begriffliche in der Verbindung mit dem ganz unbestimmten Stoffe das Bestimmende sein. Im Platonismus verstehen wir dies, da dort das Einzelding nur Schein ist — aber wie reimt sich jene Anschauung hier zu der Substantialität des Ein-

[1] Vergl. dazu De anima III, 4 und 8 Analyt. post. I, 11.

[2] Kateg. 5, 2a, 11. Das Allgemeine als „Essentielles" auch *ἢ κατὰ λόγον οὐσία* genannt.

[3] Met. II, 6, 1003a, 5.

[4] Met. V, 8. XIV, 5.

[5] Met. VIII, 2. Auf die allbekannte Lehre von *ὕλη* und *μορφή* brauchen wir hier nicht weiter einzugehen.

[6] Met. V, 1, 1025a, 27. Met. VII, 4, 1030b, 5. Die Lehre vom Allgemeinen trägt viele platonische Züge.

[7] Kateg. 5, 2b, 7.

zelnen? Es bleibt dies bei Aristoteles — wie Lange[1], Goethe zitierend, sagt — ein vollkommener Widerspruch und daher freilich gleich geheimnisvoll für Kluge, wie für Thoren. Man kann sogar mit Recht die Form als die eigentliche Substanz der Welt bei Aristoteles bezeichnen, da sie überall vorhanden ist und es eine reine Form (=Gott) giebt, nicht aber eine Materie ganz ohne Form[2], vielmehr stets in der Materie ein grösseres oder geringeres Streben nach Realisirung der Form liegen soll[3]. Am Schlusse des cap. X des XII. Buches der Metaphysik wird die reine Form oder Gott als das „ewige Prius aller Entwickelung" (nach einem der platonischen Gewinnung der Idee des Guten als höchster Idee ähnlichen Gedankengange) als die Ursubstanz hingestellt, die alles beherrscht.

Den hier ganz offenbaren Dualismus des aristotelischen Substanzbegriffs überwanden die Stoiker durch die Lehre, dass das Allgemeine nur ein subjektiver Gedanke und nur das Einzelne substantiell sei[4] — den eigentlichen Grundgedanken des Aristoteles also in seiner Schärfe fassend, zugleich unter deutlicher Polemik gegen den Platonismus[5]. — Der epikureische Substanzbegriff ist ein verschlechterter Atomismus, aus dem nicht blos der von Aristoteles geforderte Zweckbegriff ausgeschieden bleibt[6], sondern in dem direkt der Zufall zum Herrscher gesetzt wird[7].

Indem wir die Modificationen des pythagoreischen und des platonischen Substanzbegriffs durch die Neupythagoreer und Neuplatoniker, ebenso die phantastische Mythologie der Gnostiker und die patristische Theologie übergehen,

[1] Geschichte des Materialismus, 3. Aufl., Bd. I, S. 174.
[2] Metaph. VI, 7; IX. 8.
[3] Phys. I, 9, 112b., 16.
[4] Ps. Plut. plac. philos. I, 10.
[5] Stob. Ecl. I, 332.
[6] Lucret. de rer. natura I, 1020 ff.
[7] ibid. II, 216 ff.

wenden wir uns noch kurz dem Substanzbegriffe in der Scholastik zu, in der sich zunächst im Realismus und Nominalismus[1] der tonsurierte Plato und der in die Kutte gesteckte Aristoteles bekämpfen, wobei der extreme Realismus schreit, die Universalien (Allgemeinbegriffe) hätten eine von dem einzelnen selbständige Existenz und seien vor dieser vorhanden (universalia ante rem), während der gemässigte Realismus in wirklich aristotelischem Sinne ihnen zwar Realität, aber nur in den Einzeldingen, zugesteht (universalia in re), der Nominalismus aber, vermeintlich im Sinne des Stagiriten, nur den Einzeldingen Realität zubilligt, die Allgemeinbegriffe aber der subjektiven Abstraktion zuschreibt (universalia post rem). Die späteren Scholastiker, und zwar im zwölften Jahrhundert schon Gilbert de la Poree (Gilbertus Porretanus[2]) nahmen den aristotelischen Substanzbegriff in seiner oben gezeichneten Doppelbedeutung auf, indem sie einerseits Gott (als Allgemeinstes, als reine Form u. s. w.) für die erste Substanz halten und auch den Einzeldingen Substantialität zusprechen, wobei einige noch eine dritte Art von Substanz herausklügelten[3]. Von den Philosophen der Uebergangszeit ist zu bemerken, dass Nikolaus von Cues die Substantialität Gottes fast ausschliesslich betonte, während Wilhelm von Occam und Hobbes nur die Einzeldinge als

[1] Vgl. Löwe, der Kampf zwischen Real. und Nominalism. im Mittelalter (Prag 1876).

[2] Den man (auch Ueberweg — Heinze II, § 25) wohl zu Unrecht den platonisierenden Scholastikern zuzurechnen pflegt. Dagegen spricht seine Einteilung der Substanzen: 1) quod est = subsistens, 2) quo est = subsistentia, von denen die erstere den aristotelischen Einzeldingen, die letztere dem aristotelischen Gottesbegriff als reine Form und Substanz und Ursache der Einzeldinge entspricht.

Vgl. Heidmann, Substanzbegr. von Abälard bis Spinoza (Berlin 1890) S. 6 f.

[3] ibid. S. 11 f. (Albertus M.), 13 f. (Thomas Aquinus).

Substanz gelten liessen, jeden anderen Substanzbegriff dagegen abwiesen[1] — Der Empirismus eines Francis Bacon, wie die Spekulation der Mystik, beide mit praktischem Ziele (jener auf die Naturgesetze, diese auf das Eingehen des Menschen in Gott gerichtet), ergaben nichts für die Ausbildung eines Substanzbegriffs.

[1] ibid. S. 18—20.

Abhandlung.

Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant.

1. Cartesius.

Bei Cartesius erhält der Substanzbegriff, wie schon am Ende unseres „Vorworts“ gesagt wurde, — festen Boden unter den Füssen, indem dieser Denker zuerst eine klare Definition des Substanzbegriffs an die Stelle der bisherigen vielfach verworrenen Meinungen über das Wesen der Substanz setzte, zweitens im Gegensatze zu seinen unmittelbaren philosophischen Vorgängern der geistigen Substanz wieder ihr Recht einräumt, drittens (im gleichen Gegensatze) den Begriff der absoluten Substanz wieder zu Ehren bringt.

Was nennt Cartesius „Substanz“? — Hören wir seine Definition des Substanzbegriffes (Princip. philosoph. I, § 51): „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existat, ut nulla alia re indigeat ad existendum.“ (Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen, als ein Wesen, das zu seiner Existenz [Dasein] keines anderen Wesens bedarf — also selbständig für sich existiert.) Diese Definition passt im strengsten Sinne nur auf ein einziges Wesen, das von nichts abhängig, von dem aber alles andere abhängig ist: Gott. (Ibid.: Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi: nempe Deus.) Allerdings passt sie in bedingtem Sinne auch auf das körperliche und geistige Da-

sein. Beide sind unabhängig von einander, daher (nach Resp. ad. secund. object. Def. X) unterschieden, sich gegenseitig ausschliessend, daher sich beschränkend, also endlich, im Gegensatze zur unendlichen Substanz, Gott. Nur unter dessen „Mitwirkung" können sie begrifflich existieren, in Bezug auf ihn (aber auch nur in Bezug auf ihn) sind sie abhängig. (Ibid. § 51, 52, Alias vero [substantias] omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et substantiis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.)

Wie kommen wir denn nun dazu, diese drei Substanzen zu erkennen? — Mag auch „de omnibus dubitandum" sein[1], soviel ist sicher, dass wenigstens ich, der ich diese Denkarbeit vornehme, bin: „Cogito, ergo sum"[2]. „Quid sum? Res cogitans. Quid hoc est? Nempe dubitans, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens"[3]. Was folgt daraus? „Inde intellexi, me esse rem quandam, sive substantiam, cuius tota natura in eo tantum consistit, ut cogitem, quaeque, ut existat, nec loco indiget, nec ab ulla re corporea sive materiali dependet"[4]. Die Idee meines selbst ist mir also angeboren (mihi innata est idea ipsius[5]). Wenn ich nun mein Geistesauge auf mich selbst richte, so merke ich, dass ich doch ein in vieler Hinsicht beschränktes Wesen bin. Auch der Umstand, dass ich zweifle, involvirt die Möglichkeit, dass ich getäuscht werden kann (Zweifeln ist ja zwei Fälle

[1] Medit. I.
[2] Medit. II.
[3] Medit. III.
[4] De methodo IV.
[5] Medit. III.

setzen, von denen ich nicht weiss, welcher richtig ist), dass also auch meine Denkthätigkeit unvollkommen ist. Damit, dass ich mich aber als unvollkommenes Wesen denke, habe ich zugleich den Begriff eines anderen, vollkommeneren Wesens, schliesslich den Begriff des vollkommensten Wesens (ens perfectissimum)[1]. — Diese letztere Idee kann aber nicht von uns selbst stammen, muss uns vielmehr von dem allervollkommensten Wesen (= Gott) selbst eingeprägt worden sein: Non mirum est, Deum me creando ideam illam (sc. sui) mihi indidisse[2]. — Ideam Dei nobis aliquando a Deo advenisse, utpote quam semper habuimus[3]. Hieraus ergiebt sich ferner, dass wir diese höchste, vollkommenste Idee haben, nicht von uns selbst sein können, sondern vielmehr von dem, der alle jene Vollkommenheiten in sich fasst: Gott. (Quaerendum adhuc est, a quonam nos simus ipsi, qui summarum Dei perfectionum ideam in nobis habemus. Nam certe est lumine naturali notissimum, eam rem, quae novit aliquid se praestantius, a se non esse: dedisset enim sibi ipsa omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habet in se omnes perfectiones, hoc est, qui non sit Deus.)[4] — Daher erkenne ich Gott als „substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne (si quid aliud extat) quodcunque extat, est creatum“[5]. — Si quid aliud extat — sagt er hypothetisch; denn es fragt sich, ob und wie wir von den anderen Substanzen eine Vorstellung haben können. Sie können existiren, aber ihr Sein können wir daraus allein, dass sie sind, noch nicht erkennen; dies allein „affiziert“ uns an sich noch nicht. Wohl aber erkennen wir sie durch einen Schluss aus ihren

[1] Med. III.
[2] ibid.
[3] Princ. I, 20.
[4] Princ. I, 20.
[5] Med. III. Vgl. Princ. I, 54b.

Eigenschaften, die uns affizieren, aus ihren wesentlichen, untrennbaren Bestimmtheiten („Attributen"): Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens: quia hoc solum nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse[1]. — Nun lässt sich zwar aus jedem „Attribute", wie Cartesius meint, die Substanz erkennen; indessen giebt es für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, die „das Wesen ihrer Natur" bildet, und auf die alle anderen sich beziehen, also kurz gesagt ein Allgemeines der uns affizierenden Accidenzien, das sich zu diesen verhält, wie die Substanz zu ihm selbst. So bildet die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe (im heutigen Sinne die „Undurchdringlichkeit") die Natur der körperlichen Substanz, das Denken (Bewusstsein) die der geistigen. Alles, was sonst dem Körper bezw. dem Geiste zugesprochen werden kann, sind nur Zustände (modi) der Ausdehnung und des Denkens, welch letztere Attribute auch ohne jene „Zustände" vorgestellt werden können, nicht aber die modi ohne jene[2]. Durch diese zwei für uns bemerkbaren Attribute kommen wir zu zwei Substanzbegriffen: zu dem der geschaffenen geistigen (denkenden) und dem der körperlichen (ausgedehnten) Substanz. — Hierbei müssen wir alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung streng scheiden[3]. Der Unterschied beider Gattungen von Substanzen ist für Cartesius so wichtig und grell, dass er auf den Umstand, dass jede dieser Gattungen eine Menge von Bestandteilen (die Geister einerseits, die Körper andererseits) enthält, wenig Gewicht legt, viel-

[1] Princ. I, 52.
[2] Princ. I, 53.
[3] Princ. I, 54a.

mehr jenem fundamentalen Gegensatze gegenüber alle Geister unter sich und ebenso auf der anderen Seite alle Körper unter sich für so gleichartig ansieht, dass er fast immer allgemein von der substantia cogitans und der substantia extensa spricht[1]. — Aus dem Vorhergehenden ersehen wir mit Sicherheit, dass die Eigenschaften als eines „Trägers" bedürfen, dem sie inhäriren, nämlich der Substanz. Hierin sind Attribute und Modi einander gleich; der Unterschied ist nur der, dass wir mit dem Worte „Attribute" diejenigen Eigenschaften bezeichnen, die der Substanz wesentlich und untrennbar anhaften, dagegen „modi" (accidentiae, qualitates) diejenigen Eigenschaften nennen, welche unbeschadet der Substanz wechseln können, also nur zufällig sind[2]. — Gott unterscheidet sich von den beiden anderen Substanzen dadurch, dass er keine modi oder qualitates hat, sondern nur attributa; denn er kann nicht „affici vel variari", in ihm kann keine Veränderung vorgestellt werden[3].

Betrachten wir die soeben quellenmässig dargestellte Fassung des Substanzbegriffs bei Cartesius genauer, so müssen wir von vorn herein seine Bestrebung anerkennen, eine absolute Substanz festzusetzen. Nur auf diese, auf Gott, passt seine Definition (Pr. I, 51) genau. Die beiden anderen sind von ihr ungefähr in dem Sinne abhängig, wie die Attribute von ihnen, und von den Attributen wieder die modi, sodass also S : S : A : M.

[1] Allerdings denkt er sich die Materie aus corporibus minimis (deren weitere Teilung durch Gott allerdings nicht unmöglich sei) von verschiedener Gestalt (vgl. Demokrit!) und Grösse zusammengesetzt. (Princ. II, 36). — Da ausgedehnte und denkende Substanz so gänzlich verschieden sind, ist auch eine direkte Einwirkung von Leib und Seele auf einander nur unter Beihülfe Gottes möglich (concursus, assistentia Dei) Princ. IV, 196, 197. — Hier knüpft der Occasionalismus an.

[2] Princ. I, 56a.

[3] Princ. I, 56b.

Stehen so die beiden unteren Substanzen, die geschaffene denkende und die körperliche, im Gegensatze zur eigentlichen, unerschaffenen Substanz, so macht sich andererseits auch ein Gegensatz bemerkbar zwischen der ungeschaffenen denkenden und der geschaffenen denkenden Substanz einerseits und der körperlichen Substanz andererseits. Jene beiden sind uns, als wesentlich denkenden Wesen, direkter erkennbar, als die Körperwelt, zu deren Vorstellung wir erst auf indirektem Wege gelangen. Auch hier herrscht noch der in der „Einleitung" so oft gekennzeichnete Gedanke, dass das Denken, aber auch nur dieses, dem Sein adaequat ist; eine Selbstwahrnehmung unserer als körperlicher Wesen hätte hier, als Beweis für die Existenz wenigstens unseres Körpers, keine Stringenz. Ein weiterer Gegensatz zwischen den beiden denkenden und der körperlichen Substanz ist der, dass, während das Denken etwas entschieden Aktives ist, die Ausdehnung ganz passiv bleibt. (Princ. II. 36). Aber nicht nur, dass die Brücke von unserem denkenden Ich zur körperlichen Substanz im Vergleich zu der Brücke zwischen unserem Ich und den beiden denkenden Substanzen bedeutend problematischer ist — giebt es überhaupt eine solche Brücke zwischen meinem denkenden Ich und den Geistern (den Bestandteilen der denkenden Substanz), und ferner den Körpern (den Bestandteilen der ausgedehnten Substanz)? Der Nachweis davon bei Cartesius ist ziemlich unsicher. — Streng genommen sind übrigens alle drei Substanzen doch abhängig, nämlich von der ursprünglichen, von Cartesius an den Anfang gestellten „Substanz" — unserem denkenden Ich. Von diesem gehen ja doch, genau betrachtet, erst die Begriffe jener aus, und empfangen eigentlich erst von ihm ihr Wesen. Dies wird aber hier ähnlich wie bei Plato anerkannt, der auch die doch erst aus unserem Denken entspringenden Allgemeinbegriffe hypostasierte und nun umgekehrt behauptete, unser Denken und Sein käme von ihnen.

Die unmittelbaren Nachfolger des Cartesius suchten einige Inkonsequenzen seines Systems zu überwinden, und zwar, was den Substanzbegriff anbelangt, trachteten sie teils den Begriff der geschaffenen Substanzen zu eliminiren, teils das Verhältnis zwischen Denken und Ausdehnung besser zu erklären. Zunächst der bisher in den philosophischen Spezialschriften meist sehr stiefmütterlich behandelte

2. Geulincx[1].

Wie Cartesius geht Geulincx von unserem denkenden Selbstbewusstsein aus: Cogito ergo sum[2]. Mein Denken ist nun unendlich mannigfaltig modifiziert: varios habeo cogitandi modos in infinitum[3]. Es ergiebt sich nun bei dieser Selbstbetrachtung, dass viele meiner Vorstellungen keineswegs von mir abhängig sind[4]: Multae in me sunt, quae non a me dependent, cogitationes. — Diese kommen mir ebenso wenig wie die sinnlichen Empfindungen durch meine Willkür (ab arbitrio meo). Da sie mir nun doch von irgendwoher kommen müssen, so müssen sie von einem „Anderen" herrühren[5], von einem anderen „Denken und Wollen". Dieser andere muss sich dieses Vorgangs bewusst sein, nach dem Geulincx'schen Fundamentalsatze (principium): Jedes kann nur das bewirken, wovon es weiss, wie es geschieht[6].

---

[1] So sagt z. B. König, Substanzbegriff, S. 54 Anm.: Der gewöhnlich als Begründer des Occasionalismus betrachtete Geulincx hat in dieser Schrift keine Betrachtung gefunden, weil seine Werke in unseren Bibliotheken kaum zu erlangen sind. — Was Heidmann (Substanzbegriff) über ihn, angeblich nach der Ethica sagt, zeigt keine Quellenkenntnis.

[2] Metaphysica vera, Part. I (de me ipso, scientia I.)

[3] Met. P. I, sci. II.

[4] Met. P. I, sci. IV. — Vgl. Ethica, Fract. I, cap. II, sect. II, § 2, us. 2 ff.

[5] Met. l. l. sci. V. Eth. l. l. § 2, nr. 7.

[6] Met. l. l. sci. V. Eth. l. l. § 2, nr. 4.

Wie aber erzeugt dieser Wille — certum enim est, volentem in me cogitationes exitare[1] — diese Vorstellungen in mir, durch welches medians, welches instrumentum? Durch mich selbst, das heisst durch meinen Geist, als medians deshalb nicht, weil mein Ich, mein Geist, einig, einfach, unteilbar ist (ego sum res una atque simplex[2], weshalb aus ihm die vielen und verschiedenen Vorstellungen nicht fliessen können: ebenso wenig kann dieser andere Wille durch sich selbst die vielen Vorstellungen erzeugen: denn er ist ein ebenso einfaches, denkendes (=wollendes und wissendes) Wesen, wie ich. So bleibt als medians jener Einwirkung des „alius" auf mich nur das, was so verschiedener Veränderungen fähig ist, dass dadurch die verschiedenen Objekte der Vorstellungen entstehen: und das ist das Ausgedehnte, Körperliche.

Das Körperliche ist insofern hierzu geeignet, als es nicht, wie der Geist, etwas Einfaches, Unveränderliches, sondern ein Vieles, Veränderliches (d. i. Bewegbares) ist[3]. Da nun aber der Geist als etwas Einfaches der Bewegung und Veränderung nicht zugänglich ist, so kann die Körperwelt, und mag sie noch so sehr bewegt sein, keinen Einfluss auf die Geisteswelt ausüben[4], der irgendwie kausal wäre. Die Sache verhält sich vielmehr so, dass der Körper keinen „incursus" auf den Geist hat, sondern nur als ein „instrumentum" benutzt wird[5]. In mir als Menschen ist eine unio mentis cum corpore (sci. X) gegeben. Diese unio ist aber nicht derart, dass eines direkt auf das andere wirkt, also kein kausales Verhältnis, sondern ein harmonisch-occasionelles: bei Gelegenheit der Bewegungen meines Körpers entstehen

[1] Met. l. l. sci. VI. init. — So erhalten wir für den Gottesbegriff das Merkmal: bewusster Wille.

[2] l. l. sci. VI.

[3] l. l. sci. VII.

[4] sci. VIII.

[5] ibid.

stets Empfindungen in mir, bei Gelegenheit andererseits meines Sprechenwollens z. B. bewegt sich meine Zunge[1]. Bei ersterem ist weder mein Körper die Ursache (er ist vielmehr nur Instrument eines „Motor"), noch geschieht das Zweitgenannte „ad arbitrium meum," ist vielmehr „voluntas et beneplacitum eius, qui mediante corpore et motu sic in me agit"[2]. Dieser gegenseitige Parallelismus von Wollen und Bewegtwerden etc. ist durch den „alius", der die Ursache dieser Verbindung ist, auf „unaussprechliche Weise" (ineffabiliter, sci. IX — ein Lieblingswort von Geulincx) eingerichtet. „Es ist dasselbe Wunder, dass meine Zunge in meinem Munde vibrirt, wenn ich „Erde" sage, als wenn die Erde selbst in diesem Falle erbebte"[3].

Wer ist nun der auctor dieser unis, jener „alius", „motor", „artifecx"? Es kann nur Gott sein[4]. Er allein ist frei und unabhängig von etwas anderem (liber et sui iuris, P. III, sci. V), nur von sich abhängig und nur aus sich (a se ibid. sci. X), da er ewig ist (ib. sci. IX), daher auch der Vollkommenste, Allmächtige, Allwissende (sci. XI), und notwendig[5]. — Von ihm aber ist alles andere abhängig, er ist, weil aeternus, der „creator omnium." (sci. XII.)

Wir haben hier, äusserlich betrachtet, noch die cartesianische Ursubstanz (Gott) und die geschaffene Geistes- und Körperwelt, denen Geulincx immerhin eine gewisse Selbständigkeit zugesteht, wenn er z. B. (P. III, sci. II) sagt: „[Deus operatur] non illas [cogitationes], quae a nobis depedentes sunt", oder wenn er sagt (P. II, sci. III): „Corpus quaquaversum in infinitum extenditur" und (P. III,

[1] sci. IX.; (Vgl. weiter unten Anm. 4.)

[2] sci. IX fin. sci. X. init.

[3] Eth. Tract. II, Cap. II, sect. II, § 2, nr. 14, v. 5. – In der Annot. 19 (ad Eth. l. l. § 2, nr. 7) findet sich das berühmte Uhrengleichnis.

[4] Met. ver. P. III, sci. I.

[5] Annot. ad Met. rer. III, sci. 7.

sci. XI): „Deus non est extensus“, wonach die extensio als etwas ausser Gott Selbständiges erscheinen könnte, weshalb man auch Geulinx untergeschoben hat, er nehme zwei Substanzen an: „Gott und den unendlichen Körper“. (So Heidmann, Substanzbegriff S. 30). Man wurde darauf wohl vor allem durch den etwas hinkenden Vergleich geführt, den Geulincx in der Annot. ad Met. ver. P. III, sci. II. macht: „Hinc . . . Deum non aliter vocant, quam mentem. Breviter, mentes creatae non sunt mentes, sed aliquid mentis, sicut corpora particularia non sunt corpora, sed aliquid corporis“. Es ist das ein ähnlicher Vergleich, wie wenn Malebranche sagt: „Gott ist der Ort der Geister, wie in gewissem Sinne die materielle Welt der Ort der Körper“, (Récherche, livre III, chap. V) — obwohl M. durch die Worte „in gewissem Sinne“ schon die Relativität des Vergleichs anzeigt. Es werden beide Male Gott und die materielle Welt nicht als zwei Substanzen einander gleichgestellt, ebenso wenig wie man daraus, dass man mit Recht sagen kann, die Kugel verhalte sich zur Halbkugel, wie der Kreis zum Halbkreise, folgern darf, dass der Kreis ein Körper sei, wie die Kugel. Gerade das Gegenteil einer „unendlichen körperlichen Substanz“ besagt Annot. ad Met. ver. P. II, sci. III: „Etiamsi corpus in infinitum extensum sit, non ideo existimandum est corpus infinituesse. Corpus enim essentialiter limitatum est spectatque ad res creatas. — Oportet autem id, quod absolute et simpliciter infinitum est, omnem omnino limitem respuere“. Ebenso sprechen die Stellen Met. ver. P. III, sci. IV: „Ille (Deus) est creator mundi. Mundus non est aliud, quam corpus in actu“, ibid. sci. XII (s. o.): „creator omnium“, desgleichen am Schluss der sci. XII: „in eo tota consistit natura creatonis, quod Deus in natura princeps sit, aliae res deinceps ab eo dependentes —“, sowie der in Anm. 2 citirte Passus, dass „mundus eiusque partes . . . ad „alium“ pertinere“ müssen — alle diese Stellen, sage ich, sprechen dafür, dass die Anschauung des Geschaffenseins auch des Körperlichen vorherrscht.

Geulincx ging aber noch einen Schritt weiter: vom Geschaffensein zur blossen Modalität. So vergleicht er in der Annot. ad Met. ver. P. I, sci. 6 NB. das Verhältnis zwischen Gott und „uns“ mit dem eines Feldes zu verschiedenen kleinen abgegrenzten Flächen desselben, ferner mit dem Verhältnisse des Oceans zu seinen rivuli (kleinen Strömungen, Wellen): „Nota elegans hic est simile de largo prato, in quo multa exigua loca maceriis distincta reperiuntur. — Nos sumus rivuli magni istius oceani divinitatis“ — (ein auch bei Spinoza vorkommendes Bild.) Ferner: (Ann. ad Met. ver. P. II, sci. VI) „Nos non sumus „mentes“ (tunc enim essemus Deus), sed mentes certo modo limitatae, nempe ad aliam mentem, quemad-modum omnis modus ad alium terminatur. . . . Modus autem non pertinet ad rem ipsam. — Sumus igitur m o d i Mentis; si auferas modum, remanet ipse Deus“. Vgl. auch Ann. ad Met. ver. P. III. sci. II.: „Mentes particulares atque limitatae non sunt mens, sed . . . mentis aliquid. Ideae omnes et veritates aeternae sunt in mente divina, non in nostra: cum igitur consideramus ideas istas, consideramus eas in Deo, et sic ipsum Deum“.

Ganz klar ist sich wohl Geulincx über die Frage, ob hier ein Geschaffensein oder ein Modusverhältnis vorliege, nicht geworden. Doch sehen wir hier schon durch die noch vorhandenen Nebel (zu denen auch jene stets betonte „ineffabilitas“ des occasionellen Geschehens gehört) die Morgenröte des Spinozismus.

Nachdem wir so dem vielfach vernachlässigten Geulincx gerecht geworden sind, wenden wir uns zu Malebranche.

3. Malebranche[1].

Wie seine beiden Vorgänger geht Malebranche zunächst vom menschlichen Geiste aus. Dieser ist immateriell, eine

[1] Auch bei Malebranche wird genaue Quellenmässigkeit manche durch Benutzung nur sekundärer Quellen über ihn entstandene Unklarheiten beseitigen.

einfache, unteilbare, einige „Substanz“. Er hat zwei Eigenschaften (facultés): Erkennen und Wollen. Ebenso hat die (zunächst als wirklich aus der Erfahrung übernommene) Materie oder Ausdehnung ebenfalls zwei Eigenschaften (propriétés oder facultés): Gestaltung und Bewegung[1]. Beim Erkennen ist zu unterscheiden: reines Erkennen mit reinen Vorstellungen, und modifiziertes Denken, zu dem die sinnlichen Vorstellungen, nämlich die Empfindungen (Sensationen) und Einbildung (Imagination) gehören. — Gestaltung und Bewegung sind ebenso Modifikationen der Ausdehnung[2]. Die wahre, reine Erkenntnis (esprit pur, entendement pur) empfängt von Gott die ganz reinen, wahren Ideen ohne Beimischung von Sensation und Einbildung, erkennt also das wahre Wesen der Dinge[3]; durch sie erfasst die Seele (oder sollen wir lieber mit Kant sagen: „das Gemüt“?) „les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, et generalement toutes ses pensées, lorsqu'elle les connoît par la reflexion qu'elle fait par soi“. Ja, noch mehr: „Elle apperçoit même par l'entendement pur les choses materielles, l'étendue avec ses proprietez[4]“. Die „sensation“ und „imagination“ geben uns nur „idées confuses“, wir dürfen uns auf sie keineswegs verlassen, wenn wir nicht in Irrtum geraten wollen[5]. — Ebensowenig sind auch unsere „inclinations“ (Neigungen) und „passions“ (Leidenschaften), die auch sehr stark auf uns wirken, geeignet, uns ein klares Bild von dem Wesen der Dinge zu geben[6]. — Alle Dinge, die die Seele erkennt, sind entweder in ihr, oder ausser ihr[7]. Die materiellen Objekte kann sie nicht un-

[1] Récherche de la vérité, chap. I, 1 du livre I (p. 4 und 5 der Ausg. v. 1740.)

[2] ibid. (p. 6).

[3] Récherche, livre III, conclusion. (p. 185).

[4] ibid., livre I, chap. IV. (p. 47).

[5] ibid., livre III, conclusion (p. 185/186).

[6] Réch. I. ch. IV. (p. 49/50).

[7] Réch. III. Part. II. chap. I. (p. 61).

mittelbar erkennen, ja es ist, wie im chap. X des ersten Buches und chap. VI des zweiten Buches (de la méthode) gesagt wird, „sehr schwer zu beweisen, dass es Körper gebe“. Denn Körperliches und Geistiges haben keine Wirkung aufeinander, und was so scheint, ist occasionelle Ursache; die wahre Ursache der Wirkung ist Gott[1]. Vom Körperlichen wissen wir nur so viel klar, als wir eine Idee davon haben, keineswegs aber bewirkt das Körperliche die Entstehung einer solchen in uns[2]. Die Seele bringt auch die Ideen der Objekte nicht selbständig hervor, sie hat sie in sich[3], auch nicht als angeborene Ideen (idées créés avec nous); noch bringt Gott die Ideen jedesmal in uns von neuem hervor, wenn wir sie nötig haben[4]. (Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin). Da die Ideen zum Wesen Gottes gehören, sind und bleiben sie vielmehr in Gott, der das allumfassende Wesen ist[5]. Daher können wir die Dinge nur in Gott erkennen[6]. „Er ist durch seine Gegenwart ganz eng mit unseren Seelen verbunden, so dass man sagen kann, dass er der Ort der Geister ist, ebenso wie in gewissem Sinne der Raum der Ort der Körper ist[7]“.

Auch die endlichen Dinge erkennen wir nur in dem unendlichen Wesen, diese, im Vergleich zu der reinen Idee von dem unendlichen, allumfassenden göttlichen Wesen, getrübten Ideen von den Einzeldingen sind ebenso unvollkommene „Partizipationen“ am göttlichen Wesen, wie alle Kreaturen es sind[8].

Wir sehen hier als Substanzbegriff nur den Begriff Gottes als des Allumfassenden, Unendlichen. „Der

[1] Réch. VI. Part. II. chap III. (p. 147).

[2] Réch. III. Part. II. chap. II.

[3] ibid. chap. III. (p. 77).

[4] ibid. chap. IV. (p. 84).

[5] ibid. chap. V. (p. 92 f).

[6] ibid. chap. VI. (p. 95): Nous voyons toutes les choses en Dieu.

[7] ibid. (p. 95).

[8] ibid. (p. 102). In den Citaten ist Orthographie und Interpunktion der 1740er Ausgabe beibehalten.

cartesianische Dualismus ist" hier, wie Zeller[1] richtig sagt, „der Sache nach aufgegeben". Entfernen wir die von Malebranche überreichlich angebrachte theologische Verbrämung, so bedarf es nur noch „eines Schrittes weiter", und wir haben (zwar nicht, wie Zeller sich ausdrückt „den ausgesprochensten Pantheismus", wohl aber) den striktesten Monismus — wenn wir nämlich die Wirkung Gottes auf die Geistes- und Körperwelt weder, wie Cartesius, mit einer ungenügenden Erklärung abthun, noch sie, wie Geulincx, mit seinem stetigen „ineffabilis" und Malebranche mit der Behauptung „que nous ne pouvons comprendre", statt zu erklären, als Wunder anstaunen — sondern nüchtern logisch zu erklären suchen, wie es der Vollender des „dogmatischen" Substanzbegriffs, Spinoza, thut.

4. Spinoza.

Spinoza fasst den von Cartesius aufgestellten Substanzbegriff in seiner ganzen Schärfe. Für ihn giebt es nur die absolute Substanz und sonst weiter nichts. Er geht nicht, wie seine Vorgänger, vom Ich aus, um die Substanz zu suchen, sondern stellt diese gleich von vorn herein an die Spitze seines Systems, wodurch er dem schon oben gekennzeichneten Fehler entgeht, dass das beschauende Ich (der „nudus spectator" von Geulincx' „Ethik") sich noch als besondere Substanz unliebsamer Weise einstellt.

Spinozas Definition der Substanz lautet: „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat" (Eth. P. I. Def. III.) Die Substanz ist demnach das Höchste, was überhaupt logisch gedacht werden kann. Es kann nur eine Substanz gedacht werden[2]. Da sie von keinem anderen hervorgebracht sein

[1] Gesch. d. dtsch. Philos. s. Leibniz (2. Aufl.) S. 62.

[2] Eth. P. I. prop. II.—VI. XIV. (Gegen die cartesianischen „geschaffenen Substanzen" wendet sich besonders prop. VI.)

kann, ist sie „causa sui“ (Bedingung ihrer selbst), wie Spinoza mit einem scholastischen Schulausdrucke sagt, was nach Def. I. bedeutet: cuius essentia involvit existentiam; ihr Begriff ist ihr Sein[1]. Dass hier Begriff und Sein sich decken müssen[2], ist unserem Denker so selbstverständlich, dass er sagt (P. I., prop. VIII. schol. II.): Si quis diceret, se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle est, ac si diceret, se veram habere ideam et nihilo minus dubitare, num falsa sit; vel, si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nil absurdius concipi potest. Adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. — Damit wird also das höchste Denkbare als real gesetzt und ist demnach ebenso erste Ursache (= Bedingung) alles Seins, wie erster Erklärungsgrund für das Denken, aus dem alles andere abgeleitet werden muss, wenn es begriffen, d. h. als notwendige Wirkung erkannt werden soll. (Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest Prop. XV., cfr. Prop. XVI. coroll. I—III.) Da die Substanz einzig ist und die Existenz zu ihrem Wesen gehört, muss sie auch notwendig oder absolut unendlich sein[3]. Sonst müsste sie von einer anderen wesensgleichen Substanz begrenzt werden, die es ja nicht giebt. Sie ist also indeterminata, und da omnis determinatio negatio est[4], so hat die unendliche Substanz „negationem nullam“, ist also absolute Affirmation, der ebenso wie dem eleatischen Sein alle begrenzenden Prädikate abzusprechen sind. Infolgedessen ist sie auch nicht teilbar[5]. Die Substanz als das

[1] l. l. prop. VII.

[2] l. l. prop. XX. Dei existentia et essentia unum idemque sunt.

[3] ibid. prop. VIII: „necessario infinita“. prop. XIII: absolute infinita (cfr. Def. VI.)

[4] cfr. prop. VII. schol. I.

[5] prop. XIII.

allervollkommenste Sein existiert ferner notwendig[1], da eben nach Axioma VII. ihr Begriff ihr Sein ist. Infolgedessen ist sie ewig[2], in dem Sinne, wie man von ewigen Eigenschaften, z. B. des Dreiecks redet[3], weil sie aus dessen Wesen hervorgehen. Ebenso ist die Substanz frei[4], da ja ausser ihr nichts ist, wodurch sie bedingt, verursacht, bestimmt, „gezwungen" würde. — Infolge aller dieser denkbar vollkommensten Eigenschaften wird die absolute Substanz von Spinoza im Anschluss an vorhandene Vorstellungen auch „Gott" oder „Natur" (Deus sive substantia[5]; anderwärts Deus sive natura) genannt. Da Gott oder die Substanz frei ist, hat er auch unendliche Macht. Diese Macht ist aber keine Willkür, sondern mit seinem Wesen identisch: Dei potentia est ipsius essentia. — Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est[6]. Seine Macht ist die absolute Notwendigkeit, durch die er selbst ist und alles aus ihm folgt. „Gott handelt" bedeutet weiter nichts als „aus seinem Wesen folgt"[7]. Sowie das Dreieck durch kein besonderes Handeln bewirkt, dass seine Winkel = 2 R. sind, sondern dies aus dem Wesen des Dreiecks folgt, so besteht die omnipotentia Dei darin, das alles aus seinem Wesen mit Notwendigkeit folgt[8]. Daher ist Gott oder die Substanz, um dies gleich vorweg zu nehmen, die immanente, nicht die transiente Ursache aller Dinge[9].

Wenn aber der Substanzbegriff Wert für die Erklärung der Dinge haben soll — und dazu ist er doch

[1] prop. XI.
[2] prop. XIX. cfr. Princ. phil. Cartes. I. 19.
[3] prop. XI, dem. aliter I., Axiom. VIII., explic.
[4] prop. XVII.
[5] prop. XI.
[6] prop. XXXIV und prop. XXXV.
[7] P. II. prop. III. coroll. cfr. P. III. Def. II.
[8] P. I. prop. XVII. schol.
[9] Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens (prop. XVIII.)

da — wenn also aus der Substanz die Welt des endlichen Seins begriffen werden soll, so müssen der Substanz alle „Eigenschaften“ (d. h. Kräfte und Beschaffenheiten) zugesprochen werden können, die in der Welt sich finden. Dies sind die „Attribute“. Die Definition des Attributs bei Spinoza lautet (P. I. Def. IV): Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens. Wir bemerken sogleich bei dieser Definition zwei Seiten des Attributbegriffs:

Einmal ist das Attribut etwas, das objektiv das Wesen der Substanz ausmacht, keine blosse Illusion oder dergl., ebensowenig wie es eine solche ist, dass die drei Dimensionen das Wesen des mathematischen Raumes ausmachen. Da nun die Substanz unendlich ist, kann ihr Wesen nur durch unendlich viele Attribute ausgedrückt werden; sie ist constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit[1]. Aber wie die Farbe eines Gegenstandes erst durch die Beleuchtung zum Vorschein kommt, obwohl sie als eine wesentliche dieses Gegenstandes anzusehen ist, so machen zwar die Attribute das Wesen der Substanz aus, kommen aber doch erst zum Vorschein durch die Beleuchtung durch den Verstand. Die Substanz analysiert sich nicht selbst in Attribute, sondern diese zeigen sich erst (als ihr Wesen ausmachend) durch das percipere des Intellekts. Ein unendlicher Verstand würde unendlich viele Attribute wahrnehmen, der Verstand des Menschen, welch letzterer aus Geist und Körper besteht, (P. II. prop. XIII: hominem mente et corpore constare) kann nur zwei, diesen beiden Seiten entsprechende Attribute an der Substanz auffassen: Denken und Ausdehnung[2]. Wie die Substanz unabhängig war, so

[1] Prop. XI. Im Gegensatze zu der Substanz aber, die absolute infinita (prop. XIII) ist, sind die Attribute nur in suo genere infinita, da jedes einzelne nicht für sich vollständig das Wesen der Substanz ausdrückt. (Cfr. Def. VI. explic.)

[2] P. I. prop. X.

sind auch die Attribute unabhängig von einander. Unumquodque substantiae attributum per se concipi debet[1]. Unter dem Attribute des Denkens betrachtet, erscheint daher Gott als denkendes Wesen: Deus est res cogitans, unter dem der Ausdehnung, als ausgedehntes Wesen: Deus est res extensa[2]. Keineswegs bezeichnet aber letzterer Ausdruck, dass Gott ein Körper sei; denn dieser wäre divisibilis, was wie wir oben sahen, die Substanz nicht ist. Beides aber, Gott als unendliches Denken (cogitatio infinita) und als unendliche Ausdehnung, ist ein und dasselbe[3].

Wie verhält sich nun aber die Substanz zur Erscheinungswelt? Kurz gesagt, wie das Allgemeine zum Besonderen, oder um Parallelen aus unserer Einleitung anzuführen, wie das eleatische reine Sein zum μὴ ὄν, wie die Idee Platos zum Einzeldinge. Sie ist die Welt der modi. Unter modus, wie Spinoza mit Cartesius statt accidens sagt, versteht er ebenso wie jener das, was man an einem anderen denken kann (aber nicht notwendig denken muss). Bewegungen in und an der Substanz, durch deren Begriff sie nur begriffen werden können, das Unselbständige, Bedingte, Unwesentliche, kurz das Gegenteil der Substanz: Per modum[4] intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur. (Daher auch modificatio, affectio genannt.) War, wie wir oben sahen, die Substanz die causa sui, das Unbedingte, so sind die modi kausiert, bedingt von ihr, deren immanente Ursache sie ist. War sie indeterminata, so sind die modi durchaus determinati[5]. War mit dem Begriffe der Substanz zugleich

[1] P. I. prop. X. cfr. Ax. V: conceptus unius alterius conceptum non involvit.

[2] P. II. prop. I. II.

[3] P. II. prop. VII. Scholion.

[4] P. I. Def. V.

[5] P. I. prop. XXV. coroll.: Res particulares nihil sunt nisi Deo attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

ihr Sein als notwendig gegeben, so sind die modi zufällig[1] und können weggedacht werden, wie z. B. eine Figur im Raume weggedacht werden kann, der Raum aber nicht. War die Substanz eine einzige, so giebt es hingegen viele modi, die alle von ihr abhängen und von ihr „prädeterminiert" sind[2] u. s. w. Gott, die Substanz, ist die natura naturans; die Gesamtheit der modi bildet die natura naturata[3]. Betrachten wir die natura naturata unter dem zwiefachen Gesichtspunkte der beiden Attribute, so erhalten wir die Welt der Ideen und die Welt der Dinge; erstere folgt aus Gott, sofern er res cogitans, letztere sofern er res extensa ist. Beide aber, ordo idearum und ordo rerum sind dasselbe[4], sie verhalten sich zu einander, wie das Spiegelbild zum Dinge, wie der Avers zum Revers, stehen in durchgehender Harmonie, so dass jedes ausgedehnte Einzelding einer Einzelidee parallell ist und entspricht.

So völlig unvergleichbar sie wegen der verschiedenen Betrachtungsweise und so unabhängig sie von einander sind, so finden sie doch ihre Einheit in Gott, der Substanz, deren ebenso gleichmässige wie an sich wesenlose Reflexe sie sind. Der Substanzbegriff wirkt nun durch das ganze System hindurch.

Da wir als modi durch die anderen modi beschränkt sind, so ist es auch unser Erkennen[5], dessen Trübung die imaginatio, die Quelle unserer Irrtümer[6] und Leidenschaften und Knechtschaft ist[7], während wir, soweit wir adäquate Ideen haben, klar erkennen[8] und frei sind[9]. Ebenso ist es in physischer Beziehung[10].

---

[1] cfr. ibid. prop. XXXIII. schol I., P. IV. Def. III. IV.
[2] P. I. prop. XXXVI append.
[3] P. I. prop. XIX schol.
[4] P. II. prop. VII nebst schol.
[5] cfr. Eth. P. II prop. XI, XLVIII.
[6] cfr. Eth. P. II prop. XXXV, pr. XXIX.
[7] P. III und IV.
[8] P. II pr. XXXIV, LXIII.
[9] ibid. prop. XLIX.
[10] ibid. prop. XIII, lemma I — VII. postul. I — VI.

In ethischer Hinsicht sind wir frei, wenn wir adäquat denken[1]; dies ist unser wahres Wollen.

Eine besondere Zwecksetzung ist ein Nonsens[2].

Sittlich frei sind wir, wenn wir alles in seinem notwendigen Zusammenhange, sub aeternitatis specie, anschauen, und also auch uns als einen Tropfen im unendlichen Ocean der Substanz und uns so, indem wir uns in die göttliche Weltordnung hineinfinden, uns in Gott wiederfinden[3].

Je mehr Menschen dies thun, desto vollkommener wird dieses ethische Verhalten[4], das seinen Lohn in sich selbst trägt, desto grösser unsere Seligkeit[5].

Wir sehen hier bei Spinoza den Begriff der absoluten Substanz mit der grösstmöglichsten Strenge durchgeführt. Der Widerspruch, der in dem Begriffe der beiden „geschaffenen Substanzen" des Cartesius lag, ist geschickt dadurch beseitigt, dass sie zu Attributen der absoluten Substanz gemacht werden, wodurch auch der bei Cartesius von dem Begriffe des modus wenig unterschiedene Attributsbegriff eine vollere Bedeutung gewinnt.

Das bei den Occasionalisten unerklärt gebliebene Verhältnis des Geistigen zum Ausgedehnten hat er logisch zu erklären versucht und mit ungemeiner Consequenz durchgeführt.

Alles in der Welt folgt in diesem Systeme aus dem Wesen der Substanz. Bei dieser immensen Wichtigkeit des Substanzbegriffes sind wir verpflichtet, diesen auf seine wirkliche Tauglichkeit hin, aus ihm alles herauszuleiten, ganz genau zu prüfen. Giebt es überhaupt in Wirklichkeit eine solche Substanz, wie Spinoza sie uns vorführt,

[1] P. V. prop. III—VI.

[2] P. IV praef.

[3] P. IV append. cap. IV, P. V prop. XXIV—XXVII prop. XIV—XVI.

[4] ibid. prop. XX—XXXII.

[5] ibid. prop. XLII.

kann es sie geben? Bei näherem Zusehen werden wir mit Erstaunen gewahr, dass jenes denkbar höchste, dem Spinoza den erhabensten Namen „Gott“ zuerkannt, — in Wahrheit gar nichts Seiendes, Wirkliches ist, sondern im Grunde nur ein ganz dürrer Beziehungsbegriff des Denkens. Spinoza setzt zwar das Wesen, den Begriff eines Dinges gleich mit dem Sein desselben, eine bis in die neueste Zeit aus der alten Philosophie überkommene Gleichsetzung des esse mit dem cogitari, wobei die logische Form nicht nur als der Ausdruck für die realen Verhältnisse angesehen wird, sondern diese an sich logische Ordnung aufoktroyiert wird. So hatte z. B. auch Anselm von Canterbury den ontologischen Beweis Gottes geführt. Die Falschheit dieses Trugschlusses hat Kant (Kritik d. r. V. in dem Abschnitt „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“ 1. Aufl. S. 591 ff.) dargethan.

Die Substanz Spinoza's ist an sich ein ganz leerer Begriff, sie wird erst wirklich in ihren Attributen und diese wieder sind erst wirklich in ihren Modifikationen. Ueberhaupt wird der Begriff der Substanz faktisch doch erst durch Abstraktion und Negation aus den Einzeldingen (den „Accidenzen“) genommen und dann die Substanz als das gefasst, was die Accidenzen trägt und die verschiedenen eint. Aber wie sollen diese von ihr bedingt sein, wenn sie, das angeblich Unbedingte, gar nicht existiert? Sehr treffend sagt Kant über die Annahme eines solchen „Unbedingt-Notwendigen“, wie die Substanz Spinoza's es ist (Krit. d. rein. V. 1. Aufl. S. 592): „Man hat zu aller Zeit von dem absolut-notwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr, sein Dasein zu beweisen.

Alle Bedingungen, die der Verstand bedarf, etwas als notwendig anzusehen, vermittelst des Wortes „Unbedingt“ wegwerfen macht mir noch lange nicht verständlich, ob

ich alsdann durch einen Begriff des Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht garnichts denke.“ — Und in der That, was heisst denn Notwendigsein anderes, als aus einem vorhandenen und gegebenen Grunde folgen? Ein solcher Grund ist also die Bedingung aller Notwendigkeit, und demnach ist das Unbedingtnotwendige eine contradictio in adjecto, also gar nicht einmal Gedanke, sondern ein hohles Wort.

Aber auch einmal angenommen, doch nicht zugegeben, die Substanz wäre mehr als ein blosser Beziehungsbegriff, so könnte doch das einzelne Sein nicht aus ihr folgen. Dies hat auch Spinoza gar nicht erwiesen, sondern es heisst nur, die Substanz modifiziere sich. Wie aber diese Vermittelung zwischen den beiden Extremen (absolute Substanz und endliches Einzelne) bei Spinoza zustande kommen soll, ist unerfindlich. Wenn eine solche stattfinden sollte, so müsste dies durch die Idee freier Thätigkeit, die dem Begriffe der Vermittelung notwendig ist, geschehen. Die Substanz aber als solche ist überhaupt nicht wirklich thätig: sie ist nur das Denken und die Ausdehnung; denkend und wirkend wird sie erst durch das Organ des menschlichen Geistes und der endlichen Dinge. So kommt Spinoza doch wieder auf den Punkt, den er vermeiden wollte, im Grunde doch von unserm denkenden Ich zur Erkenntnis der Substanz aufzusteigen. Es ist ja immer nur unser Denken, das der Substanz ihr Wesen verleiht, immer nur unser intellectus, der in dem Begriff der Substanz durch Unterscheidung der Attribute und Modifikationen Bewegung bringt. Immer mehr wird im Verlaufe des Systems ins Individuelle gegangen, und wenn dies auch als blosser Schein hingestellt wird, so wird doch mit ihm als etwas Vorhandenem gerechnet, und trotz aller Versuche, es ganz in der Substanz aufgehen zu lassen, zeigt doch der für die Sittenlehre Spinoza's besonders wichtige Satz: „dass jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebe“ (unaquaeque res suum esse conservare conatur P. III pr.

VI—VII), dass das Individuelle als das eigentlich Wirkliche betrachtet werden muss; und das mit Recht: denn sind wir blosse modi, also Wegdenkbares, Unwesentliches, und ist doch, wie wir oben sahen, der Substanzbegriff erst von uns eigentlich ausgehend, so ist es weder mit uns, noch mit der Substanz etwas, alles ist Schein, das ganze System illusorisch.

Der abstrakte Substanzbegriff ist also vielmehr das Abgeleitete und darum unfähig, dass aus ihm die Welt abgeleitet und erklärt werde. Zwischen der natura naturans und der natura naturata klafft ein Abgrund, der sich nicht schliessen will. Vom Unendlichen führt auch bei Spinoza kein Uebergang, sondern nur ein Sprung, und ebensowenig als ein Parallelogramm Eier legen kann, ist es möglich, dass die spinozistische Substanz das warmblütige, bunte, wechselnde Leben aus sich herausgebäre.

Ueber die Untauglichkeit der absoluten Substanz, aus ihr die Welt zu erklären und abzuleiten, sagt auch Ludwig Feuerbach in seiner Schrift „Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit“ (1866) drastisch aber richtig: „Man kann wohl von der Welt zu Gott, vom Körper zur Seele kommen, aber man kann nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herabkommen, wenn man nicht vom Gaul auf den Esel kommen will.“ Das blutleere Gespenst der absoluten Substanz, ein wunderbarer Traum des schlummernden Ich, mag wohl erst eine Zeit lang sein magisches Wesen treiben, wenn aber das Ich sich die verschlafenen Augen reibt und zur Besinnung kommt, dann verschwindet der Schemen und „der Lebende hat Recht“, wie Schiller sagt. Das Ich erklärt sich in berechtigtem Selbstbewusstsein als das einzig sicher Reale und baut in und aus sich, dem Mikrokosmus, aus eigener Kraft, den Makrokosmus auf. Das führt uns auf die Leibniz'sche Substanzlehre.

5. Leibniz.

Leibniz ist von der Wichtigkeit des Substanzbgriffes so durchdrungen, dass er ihn für den Grundbegriff erklärt,

dessen richtige Erkenntnis den „Schlüssel" für die ganze Philosophie gebe[1].

Es handelt sich um eine ausreichende und zutreffende Definition der Substanz[2].

Von den vorhergehenden Philosophen ist eine solche nicht gefunden, wie Leibniz in einer Kritik der verschiedenen Fassungen des absoluten Substanzbegriffes nachweist[3]. Die bisherige Substanz war blosse Existenz. Der Grund zu ihrer Modifikation lag nicht von selbst in ihr, sondern erst in unserm sie beschauenden Verstande, also in einer Thätigkeit, die nicht eigentlich in ihrer Existenz lag. Leibniz verlegt nun diese thätige Kraft in die Substanz selbst, die nach ihm ohne diese Thätigkeit gar nicht existiren würde, deren Wesen vielmehr gerade in der thätigen Kraft besteht. Diese setzt sich selbst aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit um, indem sie, einem elastischen Körper ähnlich, die ihr entgegenstehenden Hemmungen beseitigt.

War der cartesianisch-spinozistische Substanzbegriff logisch-geometrisch, so ist dieser physikalisch-dynamisch. Die Substanz ist ein der Aktion fähiges Wesen[4]. Aktiv sein, handeln kann aber in Wirklichkeit nur ein streng einheitliches und zwar einzelnes Wesen[5]. Die wahren Substanzen sind also einfache Einzelsubstanzen, „Monaden"[6]. Der eben angeführte Vergleich mit dem elastischen Körper zeigt, dass die in Rede stehende Thätigkeit der Substanz

[1] On parle confusement de la substance, dont la connaissance pourtant est le clef de la philosophie interieure. Op. philos. ed. Erdmann p. 722b. und Erdmann p. 122a.

[2] Une bonne definition. Erdm. p. 722.

[3] Erdm. p. 691b.

[4] Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance. Théodicée III § 393 (Erdm. p. 617b). — (Id.) quod non agit, non exist(it). Erdm. p. 111b. — Erdm. p. 122b. — Erdm. p. 714a (cfr. Erdm. p. 160, 15.

[5] Erdm. p. 157a, Erdm. 745b.

[6] Erdm. p. 126b (11).

eine repulsive, ausschliessende ist. Ausschliessen kann aber nur etwas für sich Seiendes, folglich kann nur diesem, also dem Einzelwesen, Substantialität zugesprochen werden. Ein solch streng einheitliches Wesen kennen wir ganz genau, es ist das, was wir das Ich in uns nennen, und das wir weder in den noch so künstlichen Maschinen noch in der einfachen Masse finden. Wir können dieses Ich unmöglich als etwas vieles, wie eine Armee oder einen vollen Fischteich betrachten. Aus dem Prinzipe der ausschliessenden Kraft folgt, dass es ein Ausgeschlossenes geben muss, also andere Monaden; so erhalten wir, wenn auch freilich nicht ganz überzeugend, die Vielheit der Monaden nachgewiesen[1]. Wieviel Monaden es giebt? Unendlich viele[2]. Sind nun aber die Monaden etwa den demokritischen Atomen gleich? Keineswegs. Im „Système de la nature" giebt uns Leibniz eine interessante Schilderung, wie er erst nach langem Denkprozesse zu der Annahme kam, dass die Monaden unkörperliche Einheiten sein müssten, was die demokritischen Atome niemals sein können[3]. Letztere sind gar nicht das, was ihr Name besagt, nämlich absolut einfache reale Einheiten (unités réelles et absolument destituées de parties), da auch der geringste Teil der Materie immer wieder weiter geteilt werden kann[4]. Die Monaden, weit entfernt, materielle Atome zu sein, könnte man vielmehr wegen ihrer Unkörperlichkeit, ihrer Intelligibilität Substanzatome oder (im Gegensatze zu jenen sog. physischen Punkten) metaphysische Punkte nennen[5]. Sie können auf natür-

[1] Immerhin ist dieser Beweis aber noch besser als der (Erdm. p. 437 a) versuchte durch Deus ex machina: „Unam substantiam [monadem] existent ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae adeoque non fient, etsi fieri possint."

[2] 768 b.

[3] Erdm. p. 124 b.

[4] Erdm. p. 186 b.

[5] Erdm. p. 126 b.

lichem Wege weder entstehen, noch vergehen[1]. Worin besteht denn nun die wirkende Kraft dieser streng einheitlichen Wesen? Sie kann in nichts anderem gefunden werden, als in einer geistigen Thätigkeit, und diese ist das Vorstellen[2]. Damit haben die Monaden Leben getrunken und dadurch unterscheiden sie sich von den toten und sinnlosen demokritischen Atomen, wie von dem Gespenst der hohlen, absoluten Substanz — erst hierdurch wird die Welt aus einer im besten Falle beweglichen Maschine (beim Spinozismus rührt sich nicht ein Rädchen) zu einem lebendigen Organismus, zum κόσμος, wo „alles sich zum Ganzen webt". Da die Einzelsubstanzen oder Monaden metaphysiche Punkte sind, können sie sich nicht an Quantität von einander unterscheiden, wohl aber müssen sie qualitativ von einander unterschieden sein, da sie sonst von einander überhaupt nicht unterschieden werden könnten[3]. Ist ja doch überhaupt jede Individuation nur durch Distinktion möglich: es giebt ja keine zwei Dinge, die unter einander völlig gleich wären[4]. Die unterscheidende thätige, nämlich vorstellende Kraft bewirkt nicht nur die Verschiedenheit der Monaden von einander, sondern auch die Verschiedenheit der inneren Zustände der Monaden von den früheren, ist also eine immerwährende Veränderung. Von aussen kann diese Veränderung nicht kommen: denn die Monade hat als einfaches Wesen kein Organ für die Aufnahme äusserer Einwirkungen, keine „Fenster", durch die etwas in sie eindringen oder ausgehen könnte[5]. So sind die inneren Zustände der Monaden, ihre Modifikationen, im eigenen Vorstellen begründet und als solche geistigen Kräfte

[1] Erdm. p. 705 a, Erdm. p. 714 a.
[2] p. 438 a, p. 127 § 14, 714 a.
[3] Erdm. p. 714 a.
[4] Erdm. p. 705 b, Erdm. p. 277 b.
[5] Erdm. p. 705 ab. (Monadol. § 7).

können wir die Monaden auch Seelen nennen[1]. Jede Monade spiegelt in sich selbst und ganz von selbst (spontan) das Universum wieder, ist dessen lebender Spiegel[2], und wie der geniale Naturforscher Buffon „ex ungue leonem" ja aus jedem Knöchelchen das ganze Tier zu erkennen sich getraute, so meint Leibniz, könne man in ihr einerseits das ganze Universum erkennen, andererseits aus ihren gegenwärtigen auf ihre zukünftigen Zustände, mit denen sie schwanger geht[3], eben gemäss jener „loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions[4].

In jeder Einzelsubstanz spiegelt sich das Universum aber verschieden wieder, suivant le point de vue propre à cette substance simple, wie, je nachdem eine Stadt von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet wird, ein verschiedenes Bild in der Seele sich bildet[5]. Es hängt dies mit der Vollkommenheit zusammen, mit der jede Monade, je nach ihrer Natur, das Universum vorstellt[6], bald klarer, bald dunkler[7], so dass wir vielleicht noch besser den Vergleich mit schärfer oder schwächer sehenden Augen (statt der „verschiedenen Gesichtspunkte") anwenden könnten.

Die vorstellende Thätigkeit der Monas ist nämlich nicht ganz reine Aktivität, Entelechie, sondern in gewisser Beziehung gehemmt, also passiv. Es hängt gewissermassen ein Schleier vor dem geistigen Monasauge, der Spiegel des Universums hat einen Flecken. Leibniz nennt dieses passive Prinzip materia prima[8]. Diese

[1] ibid. p. 706 b, p. 590 b.

[2] Erdm. p. 725 a, p. 714 a, p. 127 b, p. 590 b.

[3] Erdm. p. 187 a, ibid. p. 186 b, 187 a.

[4] Erdm. p. 107 b.

[5] p. 709 b.

[6] p. 710 a.

[7] Cfr. Nouveaux essais, liv. II chap. XXIX „Des idées claires et obscures, distinctes et confuses.

[8] Erdm. p. 725 b, Erdm. p. 687 a.

Hemmung ist aber keineswegs eine äusserliche Hemmung; denn die Monas war ja, wie wir sahen, eine Welt für sich[1]. Während bei Spinoza die Gesamtheit eines modus in der Determination durch die anderen modi bestand, konnte Leibniz, der ja der Monade alle „Fenster" absprach, keine Wirkung der Monaden aufeinander annehmen, wie er ja auch mit den Cartesianern einen Einfluss auf die Seele leugnete und ebenso einen Einfluss der Seele auf den Körper[2], was ja schon deswegen nicht möglich war, da ihm der Körper nur ein Aggregat von Monaden ist[3].

Diese Passivität ist vielmehr ursprüngliche, innerliche Beschränktheit der Monade[4]. Wegen dieser Beschränktheit aber ist die Monade strebend, wie der gespannte Bogen, sie hat den apetitus immer vollkommener vorzustellen[5]. Aber wiewohl diese Beschränktheit ursprünglich nur eine Eigenschaft der einzelnen Monas ist, bildet sie doch den Grund des Zusammenhanges der Monaden untereinander. Jede ist aktiv, insofern sie vorstellt und passiv, insofern sie vorgestellt wird, nämlich von den anderen vorstellenden Wesen[6]. Ohne dass also ein influxus physicus stattfindet, sind so alle Monaden einander wesensähnlich hinsichtlich der Aktivität und Passivität, stehen in einem idealen, metaphysischen Zusammenhange miteinander, einer nicht occasionellen, sondern prästabilierten Harmonie[7], die, wenn Leibniz ganz consequent gewesen

[1] S. o, vergl. p. 687 a.

[2] Erdm. p. 108 a. Das Uhrengleichnis auch bei ihm p. 133 ab 134 a in dem (übrigens auch bei Geulincx schon vorhandenem) Sinne einer von allem Anfange an vorhandenen genauen Harmonie. Dass G., wie ihm gewöhnlich (und auch hier von Leibniz) untergeschoben wird, Gott bei jeder einzelnen Gelegenheit die gleichen Erregungen in Seele und Körper erregen lasse, wird durch seine eigenen (oben sub Geulincx, Anm. 16 angeführten) Worte wiederlegt.

[3] Erdm. p. 107 b.

[4] Erdm. p. 436 b, p. 464 a.

[5] Erdm. p. 720 b, Erdm. p. 706 a.

[6] Theod. II § 120, Erdm. p. 432 b, p. 709 b.

[7] Erdm. p. 157 b, p. 709 b, p. 127 a, p. 774 b, Erdm. p. 197 b, 198 a.

wäre, den Gottesbegriff seines Systems bilden müsste. Weil diese innerliche Harmonie, nämlich die Einheit in der Vielheit, also die Vollkommenheit ist, d. h. das metaphysisch Beste, wird sie von Leibniz zugleich als der Endzweck der Monaden gesetzt, ist also zugleich Ziel und Grund von deren Zusammenwirken.

Die körperlichen Dinge sind, wie schon bemerkt, nur Monadenaggregate, wie ein Teich, in dem es von Fischen wimmelt[1]. Die Körperlichkeit ist nur eine Art Maske, die wir infolge unseres getrübten Vorstellens erblicken, eine materia secunda[2] infolge unserer materia prima; sie ist insofern etwas Wirkliches, als sie aus lauter Monaden besteht, insofern Schein, als wir sie für etwas Einfaches, Continuirliches halten, also ein „ens semimentale", ein halbgeistiges Wesen, gleich wie der Regenbogen ein Phänomen ist, aber doch keine reine Illusion, da ihm die Regentropfen und die darin sich spiegelnde Sonne zu Grunde liegen[3].

Auch Raum und Zeit sind nichts Reales, sondern blosse ordines existendi. Die Monaden sind ja unräumliche geistige Wesen, und, weil ewig, an keine Zeit gebunden. Raum und Zeit stellen sich nur infolge unseres getrübten Denkens als real dar[4].

Dieser Monas-Substanzbegriff wirkt nun auch bei Leibniz durch seine ganze Physik, Anthropologie, Erkenntnistheorie und Ethik hindurch, worauf noch in Kürze hingewiesen werden mag. Der Körper als Aggregat von Monaden ist bei Leibniz nicht blos, wie bei Cartesius, etwas Ausgedehntes, sondern ein thätiges „Ausgedehntes"[5]. Sein Wesen ist thätige Kraft, nämlich resistentia „Wider-

[1] p. 736 a.
[2] p. 741 a.
[3] Erdm. p. 436 b.
[4] Erdm. p. 752 b, Erdm. p. 189 b.
[5] p. 111 a.

standsfähigkeit“[1]. Die Gestalt eines jeden Körpers ist in Wahrheit nur die Erscheinung der Kräfte der Monaden, deren Aggregat er ist[2]. Die Bewegung ist nur Vorstellungsaggregat[3]. Daher folgt sie wie die Vorstellungen bestimmten Gesetzen, die in letzter Linie einer teleologischen Ordnung, der prästabilierten Harmonie, unterthan sind[4]. Kein Körper hat auf den anderen einen influxus physicus, ebensowenig wie die Monaden auf einander. Bei dem Stosse eines auf den anderen wird nur die in diesem befindliche vis motrix erregt[5]. Die von Cartesius aufgestellte Erhaltung der Bewegung wird zur Erhaltung der Kraft.

Anthropologisch ist zu beachten, dass infolge der verschieden aktiven Vorstellungsthätigkeit der in einem Körper aggregierten Monaden eine Unter- und Überordnung stattfindet[6]. Die alle anderen Mit-Monaden vorstellende ist die Centralmonade des Körpers oder die „Seele“. Diese Seelen sind je nach ihren Körpern verschieden, haben aber alle einen Körper, wie jedes Centrum seine Peripherie[7].

In der menschlichen Seelenmonade steigert sich das Vorstellen zum Denken, sie ist reflexivo actu praedita[8]. Da die Monas sine intermissione agit[9], denken wir immer. Aber es giebt verschiedene Grade des Denkens, woraus der Unterschied der Menschen unter einander und ebenso der Unterschied unserer seelischen Zustände von einander sich ergiebt. Hier setzt dann die in den Nouveaux essais weiter entwickelte Erkenntnistheorie ein, auf die wir hier

[1] p. 228 a.
[2] p. 693 b, p. 710 a.
[3] p. 250 b, p. 251 a.
[4] p. 711 b, p. 106 a.
[5] p. 250 b.
[6] p. 683 a.
[7] p. 714 a.
[8] p. 707 b.
[9] p. 157 a.

nicht näher einzugehen haben[1]. Mit dieser hängt die Ethik Leibnizens zusammen. Aus der denkenden Selbstthätigkeit der Monas folgt die Freiheit des Willens[2]. Je mehr die Seele selbst thätig ist und die ihr dabei noch durch die materia prima, die Dunkelheit des Erkennens, in den Weg gelegten Hindernisse überwindet, desto mehr erfüllt sie ihr eigenstes Wesen, desto glückseliger ist sie deshalb[3]. Wegen der Harmonie der Monaden hat sie dann im Zusammenhang mit dem Streben nach dem eigenen Besten das Streben nach dem allgemeinen Wohle, wodurch der in jener Harmonie liegende Zweck Gottes immer vollständiger realisiert wird[4].

Die Leibnizsche Fassung des Substanzbegriffes ist den früheren gegenüber unstreitig eine bedeutungsvolle Reform. Durch den Substanzbegriff vor Leibniz wurde die Selbstständigkeit der Einzelwesen ganz aufgehoben und dadurch, wie wir sahen, das Selbstbewusstsein unseres Geistes als etwas mindestens Problematisches hingestellt, wodurch aber schliesslich der in letzter Linie doch von hier aus abgeleitete Substanzbegriff selbst ins Wanken kam, anderseits forderte das Einzel-Ich immer wieder gebieterisch sein Recht. Noch ein zweites ist zu beachten: Denken und Ausdehnung waren bei Cartesius getrennte Substanzen, bei Spinoza zwar nur verschiedene Attribute, die aber strengstens gesondert gehalten werden mussten, so dass der cartesianische Dualismus immerhin in dieser Hinsicht noch vorwaltete und Seele und Körper in einem Gegensatze zu einander standen als bewusstes Denken und Garnichtsdenkendes. — Wie nun diesen doppelten Missstand heben, und zwar durch ein einheitliches Prinzip? Leibniz sah, dass der erstgenannte Fehler im Grunde daher rührte,

[1] Vgl. über diese Herm. Otto, Leibnizens Erkenntnislehre, I. D. Lpz. 1884.

[2] p. 669 u. ö.

[3] p. 269 a., 670 ab.

[4] p. 118 b, 789, p. 670 b.

dass eine einzige (Ur-) Substanz angenommen wurde, neben der alle Einzelwesen verschwanden. Wie nun, wenn gerade in diesen die Substanz gesucht wurde? Dann war der nicht wegzuschaffenden Individualität ihr volles Recht gewahrt. Zu diesem Zwecke musste aber jede Einzelsubstanz eine „unteilbare, individuelle Einheit", eine Monas sein, deren natürlich unendlich viele gesetzt werden mussten. Damit war den Ansprüchen der Individualität, wie der Substantialität genügt.

Die Wurzel des zweiten Missstandes erkannte Leibniz richtig darin, dass seit Cartesius immer Denken mit Bewusstsein gleichgesetzt wurde, so dass die Körperwelt seelenlos blieb. Indem er erstens die Körper zu Monadenaggregaten machte, mit einer Centralmonade (der am deutlichsten vorstellenden) als Seele, hob er zunächst äusserlich den Gegensatz zwischen ihm und dem Geiste auf. Aber er ging weiter: Die materia secunda, das Körperliche, stammte ja aus der materia prima, dem dunkeln Vorstellen, dem er neben dem bewussten Vorstellen volles Recht einräumt. Dadurch erhält er die Stufenfolge, von den dunkeln, bewusstlosen zu den klarbewussten Vorstellungen; Ausdehnung und Denken, Körper und Geist sind daher nur verschiedene Grade der vis activa, der Vorstellungskraft, und in jeder Substanz vorhanden. Da je nach der Art, wie sich beide in der monas zusammenfinden, deren Individualität mehr oder minder aktiv ist, findet auch eine Stufenfolge der Monaden statt, die untereinander verschieden sind, aber nur graduell. So sucht sein Substanzbegriff jeden ausschliessenden Gegensatz in einen graduellen Unterschied zu verwandeln und dadurch alle bisherigen Schwierigkeiten zu heben.

Hat so Leibniz einen bedeutenden Schritt über seine Vorgänger hinausgethan, so wollen wir doch die Mängel seiner Fassung des Substanzbegriffes darum nicht verschweigen.

Denn um die Sache innerlich zu betrachten, genügt der von ihm für die Ableitung und Erklärung der Welt aufgestellte Substanzbegriff auch ihm nicht, weil die Welt aus ihm eigentlich gar nicht abgeleitet werden kann, da jede Monas für sich ist, und weder auf die anderen wirkt, noch von ihnen afficiert wird. Deshalb bleibt auch ein direkter Einfluss von Seele und Körper auf einander (trotz der logischen Aufhebung ihrer Gegensätzlichkeit) unmöglich. Die prästabilierte Harmonie stellt nur eine künstliche Vermittelung her. Aus ihr lässt sich eine wirkliche Gegensätzlichkeit des Weltprozesses nicht begreifen; diese involviert vielmehr notwendig den Causalnexus. Ausserdem steht die prästabilierte Harmonie auch insofern mit dem Grundprinzip der Monadensubstanz, der Aktivität, in Widerspruch, als sie sich gerade auf deren Gegenteil, die Passivität in der Monade, stützt, die das mit den übrigen wenigstens äusserlich einende Band bildet. „Der Starke ist am mächtigsten allein“: soweit die Monas Aktivität ist, ist sie völlig autonom, erst ihre Kränklichkeit, ihr Passives, weist auf die Verbindung mit den anderen hin. Gerade aus der schwachen Seite der Substanz ist nur die Erklärung der Welt möglich: und das ist doch bedenklich.

Am allerbedenklichsten, richtiger undenkbar ist es, dass ein Punkt, und sei es auch ein „metaphysischer“, mit vorstellender Denkthätigkeit begabt sein soll. Ausserdem beruht der Beweis, dass es einfache Substanzen gebe, auf einem Cirkelschlusse, indem gesagt wird, da es zusammengesetzte Substanzen gebe, müsse es auch einfache geben, wobei doch der Begriff „zusammengesetzt“ den Begriff „einfach“ voraussetzt. Dass die Vielheit der Einzelsubstanzen nicht strikt bewiesen wird, ist schon in der Darstellung der Leibnizschen Lehre erwähnt.

Auch diese Substanz stellt sich zwar als ein sehr genial entwickelter, aber doch leerer und unfruchtbarer Beziehungsbegriff des Denkens dar.

6. Wolff.

Der Wolffsche Substanzbegriff ist im wesentlichen der Leibnizens[1]. Ein Merkmal der Leibnizschen Substanz aber gab er auf: Die vorstellende Kraft der Monas; gerade dadurch unterschieden sich ja bei Leibniz die Monaden von den Atomen. Daher drohen bei Wolff die „einfachen Substanzen" oder „Elemente[2]" mit den Atomen zusammenzufallen, wenn er sich auch dagegen verwahrt[3]. Wohl schreibt auch er den Elementen eine gewisse Kraft zu[4], aber keine vorstellende. Wohl sagt auch er, aus dem gegenwärtigen status jedes Elementes könne man den vergangenen und künftigen dieses, sowie aller anderen und des ganzen Universums erkennen[5]; während aber bei Leibniz dieser Zusammenhang aus der vorstellenden Thätigkeit abgeleitet wird, kann Wolff dafür keinen bündigen Beweis bringen. Er behauptet zwar, er habe jenen Zusammenhang „ex notione substantiarum simplicium" deduziert[6], hat aber in Wahrheit durch eine böse petitio principii als bewiesen einfach vorausgesetzt, dass der Grund für den Zusammenhang eines Elementes mit allen anderen in diesen auch liegen müsse.

Dass ihm selbst hier etwas nicht richtig vorkommt, zeigt schon der Umstand, dass er noch durch zwei andere Beweise sich zu rechtfertigen sucht, bei denen noch das bedenklich ist, dass er beidemal verspricht, an anderen Stellen genauer darüber zu handeln. Den ersten Beweis für jenen Zusammenhang nimmt er nun ganz unmetaphysisch aus der Erfahrung, indem er sagt, da die zusammengesetzten Substanzen mit einander zusammen

[1] Ontol. § 768. ibid. § 673, § 686, § 687, § 688, § 689, § 676. Cosmolog. § 176.

[2] Cosm. § 182. ibid. § 195.

[3] Cosm. § 187, § 217.

[4] Cosm. § 196, § 724.

[5] Cosm. § 214.

[6] ibid. § 213.

hingen, könne man daraus auf einen ebensolchen Zusammenhang der einfachen oder Elemente schliessen[1]. Ferner flüchtet er sich zum Zweckbegriffe, von dem jener nexus abhängig sein soll, wobei er jedoch, wie vorher auf die Psychologie, so hier auf die genauere Erörterung dieser Frage, in der natürlichen Theologie und den dortigen Deus ex machina verweist[2].

Die einst so wesenskräftige leibnizianische Substanz beginnt hier an Marasmus senilis zu leiden; kurze Zeit noch und sie wird zu einem blossen Schatten werden. Vor der Hand freilich musste der Substanzbegriff noch einen (für die Erkenntnis seines Wertes wichtigen und nach seiner bisherigen logischen Betrachtung, die nicht befriedigte, doppelt notwendigen) psychologischen Erklärungsversuch durch Locke und eine idealistische Ueberspannung durch Berkeley erfahren, bevor er unter das Seziermesser Humes geriet, um dann von Kant in das Inventar des Verstandes eingereiht zu werden.

7. Locke.

Gemäss dem psychologischen Charakter seiner Philosophie stellt Locke nicht von vorn herein einen Substanzbegriff auf, wie z. B. Spinoza und Leibniz, sondern sucht zu erklären, wie die Vorstellung von der Substanz in uns entsteht, hierin von Leibniz ähnlich unterschieden, wie Cartesius von Spinoza — was natürlich nur ein relativer Vergleich sein soll[3]. Beide suchen nämlich von dem Vorstellungsinhalte der Seele auf den Substanzbegriff zu

[1] Cosm. § 207.

[2] § 204.

[3] Denn trotz mancher Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen zwischen Locke und Cartesius, worauf im Gegensatz zu der traditionellen Ansicht hingewiesen zu haben das Verdienst von de Fries (Substanzenlehre Locke's, § 3) ist, bleibt der Unterschied zwischen den psychologischen Verfahren des einen und dem logischen des anderen; ersterer stützt sich auf die Wahrnehmungen als Erkenntnisquelle, letzterer auf das Denken.

kommen[1]. Bei der Frage aber nach der Ursprünglichkeit der Seele gehen beide weit auseinander. Indem beide eine Sichtung dieses Inhalts auf seine Ursprünglichkeit hin vornehmen, bleibt Cartesius — der logisch vorgeht — bei drei uns angeborenen Arten von Ideen stehen: der idea mei ipsius, der idea dei und gewissen veritatibus aeternis; Locke hingegen findet bei seinem psychologischen Reinigungswerke — nichts.

In ihrem ursprünglichen Zustande hat die Seele gar keinen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen, weder gewisse angeborene Ideen noch angeborene Grundsätze; sie ist vielmehr „ohne alle Ideen", wie ein „unbeschriebenes weisses Papier"[2]. Woher kommt denn nun der Vorstellungsinhalt der Seele? Einzig aus der Erfahrung[3]!

Diese Erfahrung aber ist eine doppelte, nämlich eine äussere, oder eine innere, je nachdem sie die äusseren wahrnehmbaren Dinge oder die inneren Vorgänge in der Seele zum Gegenstande hat. Die erstere ist die durch die Sinne vermittelte Wahrnehmung (Sensation) der von aussen uns kommenden Affektionen, die andere die Selbstwahrnehmung, die sich auf die Bearbeitung des von jener gelieferten Materials in unserer Seele bezieht (Reflexion). Diese beiden, Sensation und Reflexion, sind die einzigen Quellen unserer Erkenntnis[4].

Wir werden nun darauf verzichten, in ähnlicher Weise, wie die bisherigen Bearbeiter des Locke'schen Substanz-

[1] Diesen Begriff nehmen beide als notwendig gegeben an, ohne zu untersuchen, — was bei ihrem Streben auf die ursprünglichsten Fähigkeiten der Seele zurückzugehen, doch nahe lag, — ob denn wirklich der Verstand zur Bildung der Substanzvorstellung absolut genötigt sei, oder ob diese nicht sehr wohl entbehrt werden können. Es ist gewiss auf unbewussten theologischen Einfluss zurückzuführen, dass sich auf diesen Begriff nicht ihre Kritik, sondern nur ihre Erklärungen erstrecken.

[2] Essay concerning human understandig, book II, chapt. 1, § 2.

[3] ibid.

[4] ibid. § 2.

begriffes (de Fries, König, Zitscher) in weitschweifiger Weise auf die genugsam bekannte Locke'sche Psychologie einzugehen und allerhand Nebenfragen zu erörtern. Für unsere Darstellung genügt es, darauf hinzuweisen, dass uns sowohl Sensation, wie Reflexion zunächst einfache Vorstellungen liefern, wobei sich der Verstand (bez. die Seele) ganz passiv verhält, ebenso wie ein Spiegel sich die in ihm sich spiegelnden Bilder wiederzugeben nicht weigern kann[1].

Anders verhält es sich bei den zusammengesetzten (komplexen) Vorstellungen, die Verbindungen einfacher Vorstellungen sind. Hier ist der Verstand aktiv, indem er aus dem ihm gewissermassen als Material gegebenen einfachen Ideen neue bildet, die er nicht aus der Erfahrung hat, wie jene ersteren, und so seine Macht über sein Erfahrungs-Ideen-Inventar geltend macht. Diese freie Thätigkeit zeigt sich aber hauptsächlich in dreierlei Beziehung: 1) In der Combinierung mehrerer einfacher Ideen, 2) in der Beziehung zweier auf einander, 3) in der Loslösung derselben aus ihrer Verbindung mit anderen einfachen Ideen, oder anders ausgedrückt in 1) Synthesis, 2) Relation, 3) Abstraktion, wodurch 1) komplexe Ideen, 2) Ideen der Realition und 3) allgemeine Ideen (Allgemeinbegriffe) entstehen[2].

Uns interessieren hier, wie gesagt, nur die komplexen Vorstellungen. Es liegt in ihrer Natur, dass infolge der geschilderten Willkür des Verstandes ihre Zahl unendlich gross ist; immerhin aber kann man sie in drei Hauptabtheilungen unterbringen: Es werden durch sie entweder Modi oder Substanzen oder Verhältnisse vorgestellt[3].

Wir sahen soeben, dass der Verstand bei Bildung der komplexen Ideen frei thätig ist. Indessen nicht bei allen handelt der Verstand völlig „aus freier Wahl, ohne sich

[1] Book II, chapt. 1, § 24/5.
[2] Book II, chapt. 12, § 1.
[3] ibid. § 3.

darum zu kümmern, ob ihnen etwas in der Natur der Dinge entspreche", indem er sie also „als ἀρχέτυπα betrachtet"[1]. Bei einer der drei Sorten komplexer Ideen liegt jedoch das Archetyp ausser ihnen, ihnen entsprechen Realitäten (gleich wie den einfachen Vorstellungen): diese „ektypischen" (wie wir sie nennen können) komplexen Ideen sind die der Substanzen[2].

Wie entstehen diese in uns? Der Geist bemerkt, sagt Locke, dass eine gewisse Zahl der ihm (sei es durch Sensation, sei es durch Reflexion) werdenden einfachen Vorstellungen konstant vereinigt auftreten und schliesst nun, dass die diese Vorstellungen erzeugenden Reize von koexistierenden Qualitäten eines Dinges ausgehen; der schnelleren und bequemeren Mitteilung halber gebraucht man für die so in einem Subjekt vereinigten Vorstellungen oder Ideen einen Namen; Unachtsamkeit eigentlich ist es, was uns diese Komplikation vieler Ideen wie eine einfache Idee betrachten lässt[3]. Da die Seele aber sich auch nicht vorstellen kann, wie diese so stets verbunden auftretenden Ideen durch sich selber subsistieren können, so gewöhnen wir uns daran, ein Substrat anzunehmen, ein „Unterliegendes", in dem sie bestehen und von dem sie ausgehen, und das wir eben wegen dieses Tragens derselben (oder richtiger wegen des Tragens der jene Vorstellungskomplexe hervorbringenden koexistierenden Eigenschaften der Dinge) mit dem Worte „Substanz" bezeichnen[4]. Eine andere Bestimmung lässt sich für diesen Substanzbegriff nicht geben, als dass der allgemeine Name „Substanz" einen vermuteten, aber sonst unbekannten Träger von Qualitäten bezeichnet, die in uns einfache Ideen hervorrufen und als Accidenzen eben an diesem unbekannten

[1] Book IV, chapt. 4, § 5.
[2] ibid., Book IV, chapt. 4, § 11. Book II, chapt. 31, § 13.
[3] Book II, chapt. 23, § 1.
[4] ibid.

Etwas gedacht werden[1]. Ueber diese Dunkelheit, Unerkennbarkeit und Unfruchtbarkeit des allgemeinen Substanzbegriffes spricht sich Locke sehr scharf im gleichen Zusammenhange noch weiter aus und bezeichnet, um es kurz zu sagen, diesen allgemeinen Substanzbegriff als refugium unserer Unwissenheit. Wenn man, sagt er, jemand fragt, was denn das sei, dem z. B. die Farben oder die Schwere inhärieren, so können nur die ausgedehnten, dichten Teile genannt werden; fragt man nun weiter nach demjenigen, dem die Ausdehnung und die Dichtheit inhärieren, so ist der Befragte in derselben Verlegenheit, wie jener Inder, der da sagte, die Welt werde von einem grossen Elephanten getragen, sodann auf die Frage, worauf der Elephant stehe, eine grosse Schildkröte nannte, und auf die Frage schliesslich, wovon diese getragen werde, antwortete, „etwas", doch wisse er nicht was. So redet man hier, wie überall, wo man Worte ohne klare und deutliche Vorstellung anwendet, wie Kinder, die wenn man sie bei etwas ihnen Unbekanntem fragt: „Was ist das?" antworten: „Etwas". Beides ist (bei Kindern wie bei den grossen Leuten) ein Anzeichen, dass sie von dem Dinge, das sie zu kennen meinen oder von dem sie eine Aussage machen wollen, überhaupt gar keine bestimmte Idee haben, sondern es garnicht kennen und daher im Finstern heruntappen[2].

Hieraus ergiebt sich, dass man bei der Substanzidee neben den einfachen Ideen koexistierender Qualitäten immer noch eine verworrene Vorstellung von einem Etwas hat, dem diese Qualitäten inhärieren[3].

Wenn nun jene verbunden auftretenden einfachen Vorstellungen, von denen wir sprachen, dem Verstande durch die Sensation zugeführt werden, so schliesst dieser, dass die, diesen Vorstellungen entprechenden koexistieren-

[1] ibid. § 2.
[2] ibid. § 2.
[3] ibid. § 3.

den Qualitäten einem materiellen Substrate inhärieren; als solche fasst er auf Grund seiner Erfahrung und Beobachtung [1] zum Begriff der körperlichen Substanz die Qualitäten der Ausdehnung, Solidität und Beweglichkeit durch Stoss zusammen [2]. Neben den Vorstellungen dieser sinnlichen Qualitäten aber geht immer noch die konfuse Vorstellung von jenem unbekannten Etwas einher, die den Begriff der körperlichen Substanz entschieden trübt, sodass diese uns als Ganzes unerkennbar bleibt, weil sie eben nur zum Teile, nämlich nur bezüglich der einfachen Ideen, bekannt ist [3].

Ebenso ist es mit dem Begriffe geistiger oder seelischer Substanzen. Die uns durch die Reflexion gegebenen seelischen Thätigkeiten (actions of mind) wie z. B. Denken, Wollen etc., hält man ebenfalls nicht für selbständig, sondern sucht auch für sie ein Substrat. Da man nicht annehmen kann, dass sie dem Körper zukommen, sie vielmehr wegen ihrer Verschiedenheit von den körperlichen Vorgängen unter kein körperliches Substrat bringen kann, schreibt man sie einem anderen Substrat zu, das man Geist nennt, und wodurch man auf den Begriff geistiger Substanzen kommt [4]. Diese komplexe Vorstellung enthält die einfachen Begriffe Denken und Wollen (das vom Denken unterschieden wird im Gegensatze zu den früheren und im gleichen Gegensatze, besonders gegen den Occasionalismus, als das Vermögen, Körper durch das Denken zu bewegen, definiert wird) und den hieraus folgenden Begriff der Freiheit [5]. Wegen der auch hier nebenhergehenden konfusen Vorstellung von jenem nicht aus der Erfahrung kommenden unbekannten Etwas bleibt auch der Begriff der geistigen Substanz unklar [6]. Deswegen darf

[1] Book II, chapt. 23, § 3.
[2] ibid. § 22, cfr. § 28 ff.
[3] ibid. § 5, § 30.
[4] ibid. § 5, cfr. § 15.
[5] ibid. § 18.
[6] ibid. § 5, § 30.

man aber nicht sagen (wie die früheren wohl wegen ihres esse cogitari gesagt hätten), weil man keinen klaren Begriff von der substance of spirit hat, existiert ein Geist überhaupt nicht. Sonst könnte man wegen desselben Mangels auch die Existenz des Körpers leugnen, was gleich unsinnig wäre. Wenn auch jenes x, welches jenseits der Grenzen unserer Erfahrung liegt, den Substanzbegriff unklar macht, so wird die Existenz von Körper und Geist doch durch die aus der doppelten Erfahrung uns kommenden einfachen Ideen immerhin gewährleistet[1]. Beide Arten der Substanzideen haben übrigens trotz ihrer sonstigen Unterschiedenheit die Ideen der Existenz, Dauer und Mobilität (Beweglichkeit) mit einander gemein[2].

So hat Locke die beiden Fundamentalbegriffe von Substanzen (körperliche und geistige oder nicht denkende und denkende[3], leibliche und seelische) aus der Erfahrung zu erklären gesucht; die körperliche Substanzidee erhalten wir auf sensitivem, die der seelischen Substanz auf intuitivem Wege[4]. Bisher ist der Philosoph, trotzdem wir bei ihm keine Nötigung absehen können, weswegen er den veralteten und mit seiner Erfahrungs-Psychologie wegen des (man weiss nicht woher kommenden und was eigentlich seienden) Unbekannten in seiner Substanzanalyse streitenden Substanzbegriff aufnahm — bis hierher also ist der Philosoph trotz der eben genannten Schwäche seinem Erfahrungsprinzipe im Wesentlichen noch treu geblieben. Nunmehr aber reizt ihn der Theologe in seinem Innern, unter den Begriff geistiger Substanzen auch die Idee Gottes und höherer geistiger Wesen (spirits) zu subsumieren, und macht ihn damit seinem Erfahrungsprinzipe untreu, wie denn überhaupt theologische Skrupel die Ursache vieler Inkonsequenzen in den älteren wie den neue-

[1] § 32.
[2] ibid. § 18.
[3] Book IV chapt. 10, § 10.
[4] ibid. § 4, § 3. 2.

ren philosophischen Systemen gewesen sind. Um nämlich zu erklären, wie wir zu der Idee Gottes und ebenso der höheren geistigen als geistiger Substanzen kommen, muss Locke das sichere Gebiet der Erfahrung verlassen. Hatten wir von der körperlichen und der seelischen Substanz eine unmittelbare Gewissheit, die teils sensitiv, teils intuitiv war, so giebt es hiervon nur eine mittelbare, nämlich demonstrative Gewissheit, weil wir diese Begriffe erst erhalten durch eine nach den Grundprinzipien des Systems durchaus unstatthafte Steigerung einfacher Reflexionsideen (z. B. Existenz, Wissen, Mächt, Vergnügen u. s. w.) in infinitum bez. in definitum und dann durch eine Zusammenfassung derselben zu der komplexen Idee[1]. Nur schade, dass dieser nichts in der Erfahrung korrespondiert! Wenn Locke für alle Substanzvorstellungen, wie wir oben sahen (B. IV, chapt. 4. § 5), besonders behauptet, dass sie nicht, wie die anderen komplexen Ideen, ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit den Gegenständen der Erfahrung gebildet werden könnten, sondern dass sie mit der Erfahrung in Konnex ständen und stehen müssten, so widersprechen dem diese Ideen von Gott und den spirits als geistigen Substanzen gänzlich. Locke sucht nun zwar durch Beweise darzuthun, dass die von uns durch grössere oder geringe Steigerung von Erfahrungsbegriffen künstlich konstruirten Begriffe derselben ihre Existenz involvierten, doch tritt gerade durch diese Beweisversuche selbst der Hauptfehler jener Begriffe erst recht deutlich hervor, der Mangel an einem in der Erfahrung gegebenen Entsprechenden. So wird die Idee Gottes als einer geistigen Substanz so bewiesen: Wir wissen intuitiv bestimmt, dass wir sind. Dieses reale Sein kann nicht von einem Nichtsein hervorgebracht werden, wir müssen aber von etwas anderem hervorgebracht sein, da wir sonst von Ewigkeit sein müssten. So muss also vielmehr ein anderes

[1] Book II, chapt. 23, § 35 (vgl. § 33, 34). (Book III, chapt. 6, § 11.) Über die spirits: Book II, chapt. 23, § 36.

Sein der Grund unseres Seins sein und von Ewigkeit her sein, da es sonst wieder von einem anderen Sein verursacht wäre, es muss auch ferner die Quelle von allem sein, was in uns enthalten ist, also daher höchst mächtig, intelligent u. s. w. sein, überhaupt alle Vollkommenheiten, die nach Analogie unseres geistigen Wesens gedacht werden können, im höchsten Grade besitzen[1]. Mit dem Beweise für die Existenz höherer geistiger Wesen, deren Vorstellung als geistiger Substanzen durch eine Steigerung bloss in definitum gewonnen werden soll[2], sieht es noch unsicherer aus. Wenn Locke sagt, dass durch sie die grosse Kluft zwischen Gott und den Menschen, welche der Harmonie des Universums widerstreite, aufgehoben werden solle u. s. w.[3], so könnte man mit solchen Gründen auch die Nothwendigkeit der Existenz von allen möglichen andern Dingen beweisen. Locke selbst fühlt die Schwäche dieser Ausflucht und verweist schliesslich auf die Gewissheit des Glaubens[4], womit der Konkurs seines Demonstrationsgeschäftes angemeldet ist.

Aber auch der Gottesbeweis, abgesehen von dem fehlenden Erfahrungskorrelat, ist in seiner logischen Begründung mangelhaft genug. Wenn Locke dem höchsten Wesen alle Vollkommenheiten zuschreiben will, damit es in uns alle unsere Eigenschaften verursache, so müsste er, wollte er konsequent bleiben, in ihm auch die Quelle aller Unvollkommenheiten suchen. Ausserdem sagt Locke im 15. Kapitel des zweiten Buches wiederholt sehr richtig, dass eine zur Unendlichkeit gesteigerte Qualität positiv gar nicht vorgestellt werden kann. Wenn Locke ferner

[1] (Book IV, chap. 10, § 2). (§ 3). (ibid.) (ibid. § 4). (§ 5). (§ 10).

[2] cfr. Anm. 26 Ende.

[3] cfr. Book IV, chapt. 16, § 12 und B. III, chap. 6, § 12. Auch hier wird eine Analogie herangezogen, nämlich die Stufenfolge in der Natur vom Menschen abwärts. Es ist das der alte Satz: Natura non facit saltum.

[4] Book IV, chapt 11, § 12.

sagt, dass ein Etwas nicht durch Nichts hervorgebracht werden könnte, so erhält er aus dieser Überlegung wohl die Idee eines Unbedingten, wie Spinoza, die aber noch nicht die Gottesidee ist, wie er sie im theologischen Sinne als die eines persönlichen Wesens fasst. Über das Problematische eines solchen Unbedingtnotwendigen aber haben wir bei Spinoza schon Kants Urteil angeführt, und in der That liegt in dem Begriffe der Causalität schon ihre Unendlichkeit, und die „causa sui" ist eine „contradictio in adjecto".

Aus der Verstandeserfahrung kommen wir zum religiösen Gottesbegriffe nicht, nur aus der Gemütserfahrung, die sich aber der philosophischen Spekulation entzieht.

Bei den beiden durch Steigerung erhaltenen geistigen Substanzideen (Gottes und der spirits) ist also jenes, schon bei den beiden fundamentalen Substanzideen (der körperlichen und seelischen) unbekannte, über die Erfahrung hinausliegende x noch grösser, und Locke hat Recht, wenn er schliesslich eingesteht (Book II, chapt. 31, § 8): „It is impossible we should have adaequat ideas of any substance".

Wozu nützt dann überhaupt der Substanzbegriff? In der That recht wenig; er steht auch wirklich mit der übrigen Philosophie Lockes in recht loser Verbindung und ist, bei Lichte besehen, von Locke nur traditionell aufgenommen. Statt der beiden Fundamental-Substanzbegriffe hätte er, genau betrachtet, sich mit dem Dingbegriffe begnügen sollen. Der Substanzbegriff hat bei ihm die Königsherrschaft verloren, die er in den früheren Systemen inne hatte, er ist nur noch ein Schatten seiner früheren Herrlichkeit. Hatten die Früheren behauptet, dass man den Begriff der Substanz völlig adaequat durch Prädikate bestimmen könne, so ist hier schon ein Unerklärbares, ein x vorhanden, welches hindert, die Substanz adaequat zu erkennen. War ferner dort die Substanz

logisch notwendig, weil ihre Nichtexistenz undenkbar war, so wird hier der Substanzbegriff erst aus der Erfahrung gewonnen und zwar nicht einmal eigentlich durch einen Schluss, sondern nur durch ein Vermuten (suppose)[1], der Begriff ist nicht logisch-objektiv, sondern psychologisch-subjektiv, um es kurz zu sagen. Locke muss es selbst zugestehen, dass wir dem Substanzbegriffe eigentlich gar keinen bestimmten Inhalt geben können und bereitet so, trotzdem er noch an dem alten Terminus festhält, schon die Einsicht in das eigentliche Wesen des Substanzbegriffes als eines leeren Beziehungsbegriffes unseres Denkens vor, unter den man eben aus diesem Grunde alles und jedes unterbringen kann, der aber durchaus kein Begriff eines Seienden ist.

Bevor wir jedoch zu der Gewinnung dieser Ansicht durch die Untersuchungen Hume's und Kant's übergehen, müssen wir noch die Fassung des Substanzbegriffes bei Berkeley betrachten.

8. Berkeley.

Berkeley teilt zunächst mit Leibniz und Locke eine Anzahl nominalistischer Grundsätze, die er weiter ausbildet.

Zunächst stellt es Berkeley als eine ganz selbstverständliche Thatsache hin, dass alles, was existire, partikulär sei[2]. Im gleichen Sinne meint er, dass nur die Einzelbegriffe (particular ideas) Realität haben; dass der Geist ein Vermögen habe, abstrakte, allgemeine Ideen zu bilden, sei ein Irrtum, der in der Philosophie sehr viel Verwirrung angerichtet habe[3]. Er leugnet nicht, dass

[1] cfr. Anm. 12, 13.

[2] Wir citieren sowohl die „Three dialogues between Hylas and Philonons“ wie „A treatise concerning principles of human knowledge“ nach der Ausg. v. 1734, letzere unter Berücksichtigung der Überweg'schen Übers. in v. Kirchmanns philos. Bibliothek.

[3] Principles, Introduction sect X, s. VI.

es allgemeine Ideen giebt, wohl aber, dass man abstrakte, allgemeine Ideen haben könne. Vielmehr könne oft ein Einzelbegriff statt aller anderen Einzelbegriffe derselben Sorte stehen. Wenn z. B. in der Geometrie die Teilung einer geraden Linie in zwei Teile gezeigt werden solle, so nehme man eine schwarze gerade Linie von einer bestimmten Länge dazu, und was von dieser einzelnen geraden Linie bewiesen sei, gelte für alle anderen geraden Linien, oder mit anderen Worten, für die „Linie im allgemeinen"[1]. Die „Allgemeinheit" aber besteht nicht in einem positiven Begriffe, sondern bezeichnet ein Verhältnis, in welchem etwas Einzelnes anderen einzelnen Dingen gegenüber gedacht wird[2]. Ebenso kann ich ein bestimmtes Dreieck lediglich als dreieckig betrachten, ohne auf die besonderen Eigenschaften der Winkel oder die Beziehung der Seiten zu einander (also Schiefwinkligkeit, Rechtwinkligkeit, Gleichseitigkeit, Gleichschenkligkeit, Ungleichseitigkeit) zu achten; durch diese „Abstraktion" habe ich aber keinen „abstrakten Allgemeinbegriff" eines Dreiecks gebildet, der ein Unding ist[3], sondern nur das herausgeschält, was alle Dreiecke gemeinsam haben.

Unsere Ideen bekommen wir entweder durch sinnliche Empfindung oder durch Reflexion auf das thätige oder leidende Verhalten des Geistes, oder durch unsere Einbildungskraft[4]. Jedermann wird, meint Berkeley, zugeben, dass keine von unseren Ideen von dem thätigen oder leidenden Verhalten des Geistes und ebenso keine der durch die Einbildungskraft geformten Ideen ausserhalb des Geistes existieren könne[5]. Aber auch die sinnlichen Empfindungen existieren sicher innerhalb des Geistes,

[1] Princ. Introd. s. XII.
[2] Princ. Introd. s. XV.
[3] ibid. s. XVI. ctr. XIII und XVIII fin.
[4] Princ. s. I.
[5] ibid. s. III.

worüber hinaus viele ihnen sogar objektives Sein zuschreiben. Letzteres aber ist ein Irrtum; die sogenannten „Dinge", worunter weiter nichts zu verstehen ist, als Aggregate von Ideen, giebt es nur in unserem Geiste; was man von einer absoluten Existenz nichtdenkender Dinge redet, ist völlig uneinsehbar. Sie haben nur Existenz in unserem Geiste, ihr esse ist ihr percipi[1].

Wenn man einem Dinge Farbe, Figur, Bewegung, Kraft, Geschmack, Geruch u. dergl. zuschreibt, so sind das alles doch faktisch weiter nichts als Ideen, die durch die Sinne percipiert werden. Ideen aber kann nur ein Wesen haben, das percipiert; dass eine Idee in einem nichtpercipierenden Wesen existiere, ist ein offenbarer Widerspruch. Daher kann kein Nichtdenkendes, also kein „Körper" Substanz, d. h. Substrat dieser Ideen sein, vielmehr kann dies nur der percipierende Geist sein[2]. Alle Dinge, die existieren, existieren allein im Geiste, d. h. sie sind rein mental oder „notional"[3].

Die einzigen Substanzen, die es wirklich giebt, sind also Geister, denkende Wesen, deren Wesen in Thätigkeit, nämlich in Vorstellen und Wollen besteht. Die Ideen sind die Ergebnisse dieser Thätigkeit, ihr Wesen besteht allein in dem Percipiertwerden, sie sind also etwas Passives[4], sie sind die Modifikationen jener geistigen, allein wirklichen Substanzen.

Von einer dieser Substanzen habe ich eine unmittelbare Kenntnis: „Von meinem Ich, das ich auch Gemüt, Geist oder Seele nenne und worunter ich nicht irgend eine meiner Ideen, sondern ein von ihnen ganz verschiedenes Ding verstehe, worin sie existieren, oder was dasselbe ist, wodurch sie percipiert werden" — also von

[1] ibid. s. XXXIII, s. I, s. III.

[2] ibid. s. VII.

[3] ibid. s. XXVI. Berkeley ist unermüdlich in der Widerlegung der Annahme einer materiellen (also nichtdenkenden) Substanz.

[4] s. CXXXIX. cfr. s. II und s. XXVII.

meinem Ich als dem Träger meiner Ideen. Als solche thätige, einfache, nicht zusammengesetzte Substanz ist die Seele unsterblich[1].

Ebenso müssen wir eine andere Substanz anerkennen: Gott. Ich finde nämlich, dass ich gewisse Ideen allerdings in meinem Geiste hervorrufen kann; ich brauche nur zu wollen, und sofort taucht diese oder jene Idee in meiner Phantasie auf und tritt durch dieselbe Kraft wieder ins Unbewusstsein zurück, um einer anderen Platz zu machen. Hierin ist der Geist rein aktiv[2]. Anderseits aber habe ich auch Ideen, die nicht in der gleichen Abhängigkeit von meinem Willen stehen: das sind die Ideen, die ich durch die Sinne percipiere. Wenn ich z. B. am Tage die Augen öffne, so steht es nicht in meiner Macht, ob ich sehen will oder nicht, auch nicht, was ich sehen werde; ebenso bei den anderen Sinnen. Da diese sinnlichen Ideen nicht von meinem Willen abhängen, muss es einen anderen Willen oder Geist geben, der sie hervorbringt: denn wenn wir von einem Hervorrufen der Ideen durch etwas anderes, als einen Willen oder Geist reden, also von nicht denkenden, aktiven Wesen, so ist das eitel Phrasendrescherei[3].

Wie sehr dieser Geist über uns erhaben ist, sehen wir an dem Vorzuge, den die sinnlichen Ideen vor denen der Einbildungskraft besitzen. Sie sind viel stärker, lebhafter und bestimmter, als diese; auch haben sie eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang. Grade ihre geordnete Folge oder Reihe, im Gegensatze zu der willkürlichen, oft aufs Geratewohl geschehenden Hervorrufung unserer Einbildungs-Ideen, grade jene bewundernswürdige Verbindung der sinnlichen Ideen bezeugt ausreichend die Weisheit und Güte ihres Urhebers, Gottes[4].

[1] Princ. s. II. und s. CXLI.
[2] Princ. s. XXVIII.
[3] ibid. s. XXIX. (cfr. s. XXVII fin. und s. XXVI).
[4] ibid. s. XXX.

Die durch ihn den Sinnen eingeprägten Ideen heissen wirkliche Dinge: die durch die Einbildungskraft hervorgerufenen Ideen im engeren Sinne werden als Bilder der Dinge bezeichnet[1]. Wohl verstanden: Wir dürfen unter „wirklichen Dingen" nicht etwa materielle, nichtdenkende Dinge annehmen; die „wirklichen Dinge" sind weiter nichts als die Ideen, die in uns durch Gott, in dem sie ursprünglich existieren, bewirkt werden[2]. „Die festen Regeln, wonach der Geist, von dem wir abhängig sind, in uns die sinnlichen Ideen erzeugt, werden Naturgesetze genannt, und diese lernen wir durch die Erfahrung kennen, die uns belehrt, dass gewissen bestimmten Ideen andere Ideen zu folgen pflegen"[3].

Jede meiner nicht von mir willkürlich hervorzubringenden Ideen also ist mir ein Beweis für Gottes Dasein, der „alles in allem wirkt und durch den alles besteht"[4]. Auch die Ideen unserer Einbildung sind schliesslich durch ihn, da sie ja nur, wie wir sahen, Kopien der sinnlichen Ideen sind. „Es ist also klar" meint Berkeley, dass nichts offenbarer sein kann, als die Existenz Gottes oder eines Geistes, der unsern Geistern innerlich gegenwärtig ist, indem er in ihnen alle jene Mannigfaltigkeit von Ideen oder Sinneswahrnehmungen hervorbringt, die uns beständig affizieren, eines Geistes, von dem wir absolut und gänzlich abhängig sind, kurz, in dem wir leben, weben und sind"[5].

Die Existenz meines Ich, meiner Seele, wurde mir durch Reflexion auf meine percipierende Thätigkeit, also durch Selbstwahrnehmung klar; die Existenz Gottes erkenne ich durch Reflexion auf mein passives Verhalten

[1] ibid. s. XXXIII.

[2] ibid. Three dial. p. 339.

[3] ibid. s. XXX fin. — Natur selbst ist „die sichtbare Reihe von Wirkungen oder Sinneswahrnehmungen, welche nach gewissen feststehenden Gesetzen unserm Geiste eingeprägt sind. (s. CL).

[4] ibid. s. CXLVI. CXLVIII fin.

[5] ibid. s. CXLIX.

hinsichtlich der Entstehung der sinnlichen in mir und durch Raisonnement (reasoning), indem ich von dieser meiner Passivität auf einen author derselben, eine Ursache geistiger Art schliesse, der ich alle meine Aktivität in höchstem Masse zuschreiben muss und von der ich alle Unvollkommenheiten ausschliesse[1].

Viel problematischer ist unsere Erkenntnis der anderen denkbaren Substanzen oder Geister. „Ein menschlicher Geist, eine menschliche Person kann nicht sinnlich percipiert werden, da er nicht eine Idee ist." — Denn diese war ja etwas Passives, wie wir oben sahen, ein Geist ist dagegen stets etwas Aktives, Percipierendes.

„Sehen wir also Farbe, Grösse, Gestalt und die Bewegungen eines Menschen, so percipieren wir nur gewisse Sinneswahrnehmungen oder Ideen in unseren eigenen Geistern." — Hieraus ist klar, dass wir nicht einen Menschen sehen, wenn unter „Mensch" etwas uns Ähnliches, das lebt, sich bewegt, wahrnimmt und denkt, verstanden wird, — also etwas ausser uns — wir sehen vielmehr nur „einen Ideenkomplex" (ähnlich wie bei Locke) und nehmen daraus Veranlassung, „zu denken, dass ein besonderes Denk- und Bewegungsprinzip, welches uns selbst gleiche, damit zugleich vorhanden und dadurch repräsentiert sei"[2].

Die Existenz der anderen Substanzen ausser Gott und uns erkennen wir also nur durch reasoning, und zwar durch eine Art Analogieschluss[3], während wir Gottes Existenz durch einen Schluss a minori ad maius bezw. einen solchen ab effectu, dessen Grundlage aber unsere Reflexion bildet, uns selbst aber lediglich durch Reflexion als Substanz erkennen.

Auf das Verhältnis der Substanzen zu einander, besonders Gottes zu den endlichen Geistern, geht Berkeley

[1] Dial. p. 294. p. 296.

[2] Princ. s. CXLVIII.

[3] Der nur eine Wahrscheinlichkeit giebt. Dial. p. 297.

nie genauer ein, sondern begnügt sich mit Andeutungen. Wir sollen von Gott „absolut und gänzlich abhängig sein". (CXLV) — jedoch wird diese Abhängigkeit nur nachgewiesen in Bezug auf unsere Sensationsideen, mittelbar auch auf die Ideen der Einbildungskraft, sofern in ihnen Sensationsideen reproduziert werden und die Einbildungskraft ohne diese Sensationsideen kein Objekt ihrer Thätigkeit haben würde; aber diese Einbildungs- und Reproduktionskraft selbst, sowie die Reflexion, jenes „Aufmerken auf das, was die Seele leidet und thut", kurz der ganz rein aktive Teil unserer Seele muss selbstständig, unabhängig sein. Wäre er abhängig, so wäre er ja passiv und wir wären als passive Dinge gar keine Geister, während uns doch grade in Bezug auf die Einbildungs- und Reflexionsideen „power" zugeschrieben wird (XXVIII). Wenn Leibniz die Monaden selbstthätig sein liess und sie trotzdem für von der Gottheit geschaffen ansah, so konnte er sich zur Rechtfertigung des Letzteren darauf berufen, dass die Monaden bei ihm ihrem Begriffe nach noch nicht reine Thätigkeit waren; dies sind wir aber als Geister bei Berkeley ganz entschieden, andernfalls wären wir bloss Ideen, Percipiertes. Nun sind aber unsere sinnlichen Ideen in uns durch Gott bewirkt. Wenn dieser sie uns geben kann, muss er sie selbst haben, was auch zugestanden wird. Jedoch sollen sie ihm nicht durch Sensation zugeführt sein[1]. Das heisst aber nichts anderes, als dass er eben keine sinnlichen Ideen wie wir hat. Wie kann er sie uns da geben? So liegt denn ganz entschieden ein Widerspruch im Gottesbegriffe Berkeleys. Entweder sind wir wirklich selbstthätige Geister oder Substanzen, dann sind wir von Gott nicht abhängig, wie der Theologe in Berkeley inkonsequenter Weise will, oder wir sind in der bezeichneten Weise von ihm abhängig, und dann haben wir und die anderen endlichen Geister

[1] Dial. p. 312. God knows or has ideas, but these ideas are not convey'd to him by sense, as our are.

kein Recht auf den Namen „Substanzen", sondern sind nur „Modi" und Berkeley nähert sich dann (ebenso wie Leibniz an den Stellen, wo er die Abhängigkeit der Monaden von Gott behauptet) dem Spinozismus.

Anderseits ist es doch blos wieder unser Ich, von dem aus wir überhaupt auf Gott, wie auf die anderen Geister-Substanzen schliessen, und von dem wir allein eine ganz evidente Kenntnis haben.

Angesichts dieser Widersprüche müssen wir den Fehler im Substanzbegriffe selbst suchen, und wenn wir weiter genauer hinsehen, entdecken wir noch einen ferneren Fehler in der Berkeley'schen Fassung desselben. Berkeley negiert (s. XVI F.) nicht nur die Existenz von Dingen ausser uns und einer materiellen Substanz als Träger derselben, sondern macht auch ebenda sehr richtig darauf aufmerksam, dass man sich unter einem solchen „Träger" von Accidenzen überhaupt nichts Vernünftiges denken könne: „Mir scheint diese allgemeine Idee eines Wesens (being) abstrakter und unbegreiflicher als alle anderen zu sein, und was das Tragen von Accidenzien betrifft, so kann dies . . . . nicht in dem gewöhnlichen Wortsinn gemeint sein, muss also in einem anderen Sinne genommen werden, der unerklärt bleibt. Demgemäss gelange ich . . . zu der Überzeugung, dass damit gar kein bestimmter Sinn verbunden ist". Trotzdem redet er (s. XCI) ganz ungeniert von einer geistigen Substanz „als Träger, worin sie (die percipierten Dinge) existiren, wobei er ganz zu vergessen scheint, dass er kein Recht hat, diese von ihm selbst perhorrescierte Annahme eines solchen Trägers von Accidenzien wenigstens in Bezug auf die geistigen Substanzen festzuhalten. Er hat vielmehr mit jener Stelle seiner eigenen und allen anderen bisherigen Fassungen des Substanzbegriffes — als ob die Substanz ein von den Eigenschaften bezw. Ideen verschiedener realer Träger derselben sei. — das Urteil gesprochen, wenn auch wider Willen,

und so einer einschneidenden Kritik dieses Begriffes wenigstens teilweise präjudiziert, einer Kritik, die nun von einem der schärfsten Denker aller Zeiten unternommen ward: von David Hume.

9. Hume.

Über den Substanzbegriff handelt Hume im Treatise of human nature[1] ausführlich, während er in den „Essays", die Erörterung darüber weggelassen hat, sei es, „weil (wie J. E. Erdmann meint), was von der necessary connexion überhaupt gilt, ebenso seine Anwendung auf das Verhältnis der Substanz und ihrer Accidenzien findet" (Gsch. d. n. Ph. II 1, 177), sei es, weil er sich bewusst war, dass er Besseres über den Gegenstand kaum schreiben könne, und sich daher nicht einfach wiederholen wollte.

Bisher hatte man immer mit den Ausdrücken „Substanz", „Attribut", „Accidenz" u. a. m. operiert und war vielmehr darauf ausgegangen zu beweisen, dass es Substanzen gebe, als die Berechtigung diesen Ausdruck zu gebrauchen, nachzuweisen und zu zeigen, was denn eigentlich besonders unter „Substanz" vorgestellt werden müsse, und warum? Selbst Locke und Berkeley hatten, wie wir sahen, den gerade in ihren Systemen höchst unvorteilhaften Substanzbegriff noch traditionell angewendet.

Hume stellt nun[2] „an die Philosophen, die sich in ihren Schlüssen so vielfach auf den Unterschied zwischen Substanzen und Accidenzien stützen und offenbar meinen, wir hätten von beiden klare Vorstellungen", die vertrauliche, indiskrete Frage, woher denn die Vorstellung

[1] Der Schwierigkeit der Hume'schen Terminologie wegen citiere ich nach der von Prof. Lipps besorgten Übersetzung, die auf der Orginalausgabe von Green und Grose (London 1878) beruht (Hamburg und Leipzig 1895).

[2] Treatise, 6. Abschnitt (S. 27 ff.)

der Substanz eigentlich komme, ob sie „aus den Eindrücken der Sinneswahrnehmung (sensation) oder denen der Selbstwahrnehmung (reflexion) abgeleitet sei“ — was ja beides, wie wir sahen, von seinen nächsten Vorgängern behauptet war — und wendet sich an die Vertreter der ersteren Ansicht mit der Frage, durch welchen Sinn und auf welcherlei Weise uns jene Vorstellung zugeführt werde. „Wird sie durch die Augen wahrgenommen, so muss sie eine eine Farbe sein; wenn durch die Ohren, ein Ton; wenn durch den Gaumen, ein Geschmack. Nun glaube ich, dass niemand behaupten wird, Substanz sei eine Farbe, oder ein Ton, oder ein Geschmack“. Wie stehts mit der Reflexion? „Die Eindrücke der Selbstwahrnehmung bestehen in unsern Affekten und Gefühlserregungen; und dass eine von diesen eine Substanz darstelle, ist ausgeschlossen“. So bleibt uns denn „keine Vorstellung der Substanz“ übrig, „die etwas anderes wäre, als die Vorstellung eines Zusammen (collection) bestimmt gearteter Eigenschaften (qualities)“. In der That meinen wir auch nach Hume nichts anderes, wenn wir von „Substanz“ reden. Da den Eigenschaften einfache Ideen in uns entsprechen, ist „die Vorstellung einer Substanz nichts anderes, als ein Zusammen (collection) einfacher Vorstellungen (simple ideas), die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind und einen besonderen Namen erhalten haben, durch den wir dieses Zusammen uns und anderen ins Gedächtnis zurückrufen können“. Diese bestimmten Eigenschaften pflegt man nun fälschlich „auf ein unbekanntes Etwas zu beziehen, dem sie, wie man meint, inhärieren“. — Wenn wir, nachdem wir so eine Reihe von Eigenschaften zur Einheit einer Substanz verknüpft haben, eine neue Eigenschaft entdecken und bemerken, dass sie mit jenen bereits vereinten Eigenschaften in gleicher Weise zusammenhänge, so verleiben wir sie ohne Bedenken sofort jener fingierten Substanz ein, auch wenn sie in unserer ersten „Gesamtvorstellung“

oder „zusammengesetzten Vorstellung" einer Substanz nicht enthalten war. Aber schon hier wird ausdrücklich die Substanzvorstellung, zunächst im Allgemeinen, als „Fiktion" hingestellt, gleichwie der Autor im „Anhange"[1] betont, dass wir keine Vorstellung von einer Substanz ausser uns haben, die von den Vorstellungen ihrer einzelnen Qualitäten verschieden wäre", ebenso wie wir „vom Geiste keine Vorstellung haben, die etwas von den einzelnen Perzeptionen Verschiedenes zum Inhalte hätte".

Hume geht nun daran, die fiktive Natur der körperlichen wie der geistigen Substanz zu beweisen.

Unter „Körper" versteht man[2] „ein vom Geiste geschaffenes Zusammen (collection) von Vorstellungen verschiedener, an sich selbstständiger sinnlicher Qualitäten, die ein Objekt ausmachen und dabei eine konstante Verbindung zeigen". Trotzdem die Qualitäten an sich im Bewusstsein selbstständig sind, betrachten wir doch das von ihnen gebildete Ganze nicht als zusammengesetzt, sondern als „Eines" und „zugleich als etwas, das trotz sehr wesentlicher Veränderungen „dasselbe" (identisch) bleibt". Wie kommen wir zu diesen Widersprüchen? Infolge der sehr engen Beziehung der mancherlei von einander unterschiedenen successiven Qualitäten der Gegenstände, gleitet der Geist bei der Betrachtung einer solchen Succession leicht von einem Elemente zum andern, und „da nun die Einbildungskraft leicht eine Vorstellung für eine andere nimmt, wenn die Wirkung beider auf den Geist eine ähnliche ist, so ergiebt sich, dass jede derartige Aufeinanderfolge von mit einander in associativer Beziehungen stehenden Eigenschaften leicht als ein dauernder Gegenstand angesehen werden wird, der unverändert derselbe bleibt". Ebenso werden wir auch durch diese Täuschung des Geistes veranlasst, „der Auf-

[1] S. 362.

[2] Teil IV. Abschnitt 3 (S. 288 ff.)

einanderfolge mit einander verknüpfter Eigenschaften trotz ihrer Veränderung gleichfalls Identität zuzuschreiben".

Ändern wir aber unsere Betrachtungsweise einer solchen Succession und greifen wir. anstatt im Geiste mit den stetigen Veränderungen in den aufeinanderfolgenden Zeitpunkten fortzugleiten. „zwei auseinanderliegende Zeitpunkte heraus, um sie uns zugleich zu vergegenwärtigen".

Bei Vergleichung der diesen verschiedenen Zeitpunkten angehörigen Eigenschaften fallen die bei der früheren Betrachtung unerklärlichen Veränderungen jetzt deutlich als solche in die Augen. Wir gewinnen im Gegensatz zu der früheren Einheit die Vorstellung der Verschiedenheit. „Um nun diese sich widerstreitenden Gedanken zu versöhnen, ist die Einbildung geneigt, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, von dem sie annimmt, dass es in allen jenen Veränderungen sich gleich bleibe; dieses unfassbare Etwas nennt sie „Substanz" und als solche materielle Substanz auch „ursprüngliche" und „erste Materie".

Ebenso erhalten wir bei verschiedener Betrachtungsweise der koexistenten engverbundenen Eigenschaften eines Gegenstandes einmal die Vorstellung einer Einheit der Qualitäten oder Einfachheit (simplicity) des Gegenstandes, andererseits die der Verschiedenheit und Trennbarkeit der Qualitäten unter einander oder Zusammengesetztheit des Gegenstandes. Und „so sieht sich auch hier die Einbildungskraft veranlasst. ein unbekanntes Etwas oder eine „ursprüngliche Substanz oder Materie" zu erdichten und hierin das die Einheit und den Zusammenhang der Eigenschaften herstellende Princip zu sehen, also das, was dem zusammengesetzten Gegenstande das Recht giebt, trotz der in ihm vorhandenen Verschiedenheit oder trotz seiner Zusammengesetztheit ein Gegenstand zu heissen[1]".

[1] S. 290.

Infolge dieser Fiktion einer materiellen Substanz sehen wir von jeher Farben, Töne etc., kurz alle Eigenschaften der Körper als für sich nicht existieren könnend, sondern als Accidenzien an, „die nicht für sich bestehen können, sondern ein Substrat erfordern, dem sie anhaften oder das sie trägt und hält". Es ist also nur „Gewohnheit", die hier „den Gedanken einer Abhängigkeit aller Eigenschaften von der unbekannten Substsnz entstehen lässt, eine „Gewohnheit von derselben Art, wie die, welche den Gedanken der ursächlichen Verknüpfung" — die nach Hume bekanntlich auch nur ganz subjektiv ist — „zu Grunde liegt". Nur weil wir die Eigenschaften niemals als etwas Selbständiges anzusehen pflegten, haben wir „jene unfassbare Chimäre" fingiert, „die man als Substanz bezeichnet". In Wahrheit aber kann jede Eigenschaft, da sie „ein von jeder anderen unterschiedenes Etwas ist, — als für sich existierend vorgestellt werden und für sich und ohne anderes existieren[1]".

Nachdem wir so gefunden haben, dass die einfache Frage Hume's an die Schulphilosophen „was sie eigentlich mit der Substanz und mit dem Inhärieren meinen" — in Bezug auf die Materie oder die Körper unbeantwortbar ist, sehen wir zu, wie es mit der Vorstellung einer geistigen Substanz steht. Da jede Vorstellung aus einem früheren Eindruck herstammt, so ersucht Hume hier „die Philosophen, die behaupten, dass wir eine Vorstellung (idea) von der Substanz unseres Geistes haben, den Eindruck, auf dem diese Vorstellung beruht, aufzuzeigen und bestimmt zu sagen, in welcher Weise er in uns wirkt, und von welchem Gegenstande er herrührt? Sie können es nicht und müssen auf die genaueren Fragen: Ist jener Eindruck ein Eindruck der Sinneswahrnehmung (sensation) oder der Selbstwahrnehmung (reflexion)? Ist er angenehm, schmerzhaft oder indifferent? Findet er sich

[1] S. 291, 292.

im Geiste jeder Zeit oder kehrt er nur immer wieder nach Zeiten der Abwesenheit ins Bewusstsein zurück? Wenn letzteres, zu was für Zeiten kehrt er dann hauptsächlich zurück und wodurch wird jedesmal sein Dasein veranlasst?" — sie müssen auf diese Frage verlegen schweigen[1].

Sollte aber jemand, meint Hume, diesen Schwierigkeiten durch Berufung auf die Definition der Substanz ausweichen wollen, dass nämlich die Substanz „etwas", das durch sich „selbst existieren könne", sei, was uns genügen müsse, so sei zu entgegnen, dass diese Definition auf alles passe, was überhaupt vorstellbar sei, und dass sie darum zur Unterscheidung der Substanz von den Accidenzien oder der Seele von ihren Perceptionen keineswegs genügen könne. Denn „da alle unsere Perceptionen von einander und von der ganzen übrigen Welt verschieden sind, so sind sie auch gesondert und trennbar; sie können also als für sich existierend vorgestellt werden und thatsächlich für sich existieren. Sie bedürfen keines anderen, das den Träger ihrer Existenz abgebe"[2]. Sie würden demnach nach dieser Definition selber Substanzen sein und keinem anderen „inhärieren" müssen.

Da wir nur von unseren Perceptionen eine vollkommene Vorstellung haben, die Substanz aber etwas von diesen durchaus Verschiedenes ist, so haben wir keine Vorstellung von der Substanz. Da ferner die Perception, wie wir eben sahen, keinen „Träger" ihrer Existenz braucht, haben wir auch keine Vorstellung von der „Inhärenz". Mit Recht sagt Hume: „Wie sollen wir überhaupt die Frage beantworten können, ob die Perceptionen einer körperlichen oder unkörperlichen Substanz inhärieren, wenn wir (wie eben gezeigt) nicht einmal den Sinn der Frage verstehen?" Infolgedessen ist „die ganze Frage überhaupt abzuweisen".

---

[1] S. 304. (Teil IV, Abschn. 5.)

[2] S. 305.

Es giebt daher keine Weltsubstanz, wie sie Spinoza annahm[1], noch eine einfache geistige Substanz, noch haben wir insonderheit von unserem Ich als einer solchen eine Vorstellung. Dieses Ich ist vielmehr nur ein „Bündel oder Zusammen" (bundle or collection) verschiedener unbegreiflich schnell auf einander folgender Perceptionen, dem wir uns durch eine Fiktion, die wir Seele, Selbst, Ich, nennen, Einheit verleihen, ohne dass diese wirklich besteht[2]. Es bleibt also dabei, „dass wir auch vom Geiste keine Vorstellung haben, die etwas von den einzelnen Perceptionen Unterschiedenes zum Inhalte hätte"[3], und der Substanzbegriff hat in keinerlei Hinsicht, weder als der einer körperlichen, noch der als einer geistigen noch als der einer Welt-Substanz irgendwelche Realität.

Hume ist derjenige, der es kühn gewagt hat, das, wovor selbst Locke und Berkeley noch zurückscheuten, zu vollführen, den Substanzbegriff als einen leeren Beziehungsbegriff ohne irgend welchen Nutzen zu entlarven und dieses „Gespenst im Dunkeln"[4], das bisher soviel Verwirrung in der Philosophie angerichtet, endgültig als solches Phantasma zu erweisen und mit dem Höllenzwange unerbittlicher Logik zu bannen. — Mit der Bezeichnung „Gespenst" aber hatte Hume den Substanzbegriff doch wohl zu gering angesprochen. Hätte Hume noch fünf Jahre länger gelebt, so würde ihn Kant's „Kritik der reinen Vernunft", und wäre ihm noch ein längeres Leben beschieden gewesen, so würden ihn auch die übrigen Schriften dieses Philosophen, sowie die von dessen Nachfolgern überzeugt haben, dass jener Begriff vielmehr ein Wurm sei, der nicht sterben kann. Denn als ob Hume's Treatise nie geschrieben worden wäre (bei dem Erscheinen der deutschen Übersetzung von Jacob

[1] S. 313—320 (Teil IV, Abschn. 5).
[2] S. 327 ff. (Teil IV, Abschn. 6).
[3] Anhang S. 362.
[4] Teil IV, Abschn. 3 (S. 296).

waren allerdings Kant's Hauptwerke schon fertig[1]) sehen wir den Substanzbegriff bei Kant eine wichtige Rolle spielen, und, was das ärgerlichste ist, in den verschiedensten Bedeutungen angewandt. Bei der Wichtigkeit aber, die die Kantischen Begriffsfassungen für die spätere Philosophie haben, sowie angesichts der jetzigen erhöhten Verehrung für diesen Philosophen müssen wir auch seine Fassung des Substanzbegriffes betrachten.

10. Kant.

Um Klarheit[2] zu gewinnen, werden wir die einzelnen Bedeutungen des Substanzbegriffes bei Kant möglichst auseinanderzuhalten suchen.

Den Begriff der Substanz definiert Kant (Krit. d. r. V.[3] S. 225) so, dass Substanz „das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen sei" oder „das Reale der Erscheinung, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt". „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz"[4]. Sie ist „das eigentliche Beharrliche und Radikale"[5]. Kant giebt sogleich ein Beispiel: „Ein Philosoph[6], wurde gefragt: Wieviel wiegt der Rauch? Er antwortete: Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast Du das Gewicht des Rauches. Er setzte also unwidersprechlich voraus, dass selbst im Feuer die Materie (Substanz) des Holzes nicht vergehe, sondern nur die

[1] Kant kannte der allgemeinen Annahme nach dieses Werk überhaupt nicht. Cfr. Vaihingers Komm. I S. 347.

[2] Das Gegenteil davon zeigt die Dissertation von Manno über „die Stellung des Substanzbegriffes in der Kantischen Erkenntnistheorie". (Bonn 1887.)

[3] Wir zitieren, wo sich nicht Abweichungen der Ausgaben finden, nach der 2. Auflage.

[4] S. 224.

[5] S. 230.

[6] Andere lassen die Königin Elisabeth von England diese Frage an Francis Drake stellen.

Form derselben eine Abänderung erleide“[1]. „Das Quantum der Substanz“ also „wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert“[2]. Oder wie die erste Auflage kürzer sagt: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert“[3].

Der Beweis des Satzes, dass bei allen Veränderungen in der Welt die Substanz bleibt und nur die Accidenzien wechseln, auf den sich Kant so viel zu gute thut[4], geht von unserer Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung aus, die jederzeit successiv sei und also immer wechsele. Wir könnten daher dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung koexistiere oder succediere, falls hier nicht etwas zu Grunde liege, das jederzeit sei, also etwas Bleibendes und Beharrliches, so dass alle Wechsel und alles Zugleichsein nur so viel Arten (modi der Zeit) darstelle, auf welche Weise das Beharrliche existiere. „Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit)“. Das „Beharrliche ist“ also „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist“, dasjenige also, was der empirischen Zeitbestimmung zu Grunde liegt und bleibt, während alles andere wechselt[5]. Die Zeit nämlich „trifft der Wechsel nicht“, sie verläuft nicht, „nur die Erscheinungen in der Zeit“ werden vom Wechsel betroffen[6]. So entpricht der an sich unwandelbaren und

[1] S. 228.
[2] S. 224.
[3] 1. Aufl. S. 182.
[4] 2. Aufl. S. 227.
[5] ibid. S. 225—226.
[6] Wollte man der Zeit eine Folge beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in der diese Folge möglich wäre. Vgl. S. 183.

bleibenden Zeit das Umwandelbare in den Erscheinungen, nämlich die Substanz. Durch dieses Beharrliche allein „bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander eine Grösse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Grösse. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis[1]. Da nun die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden kann, so ist das Beharrliche an den Erscheinungen (oder die Substanz) das Substratum, der Träger aller Zeitbestimmung und so die „notwendige Bedingung unter den allein Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind“[2], und an diesen Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein (Motiv) Modus der Existenz (des Beharrlichen) angesehen werden. „Also“, schliesst Kant, „ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen.“

Wir sehen hier den Substanzbegriff, der ja nach Kant ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Kategorie) ist[3], vermittelst des transcendentalen Schemas der Beharrlichkeit auf den empirischen Stoff der Erfahrung angewandt[4], also ganz richtig nach den von Kant vorher aufgestellten Grundsätzen.

Wir wollen gleich hier feststellen, dass Kant nicht (wie Stadler[5] S. 89 meint), von einer einzigen „einheitlichen Substanz“ redet, sondern von einer Vielheit von Substanzen.

Nach dem Gesagten erhellt auch, dass Substanzen nur solche Dinge sein können, die wir wahrzunehmen ver-

[1] S. 226.
[2] S. 232.
[3] S. 106.
[4] S. 183.
[5] Die Grundsätze der reinen Erkenntnislehre der kantischen Philosophie. 1876.

mögen. Falls wir diese sinnliche Bedingung weglassen, meint Kant, bleibt dem reinen Verstandesbegriffe immer zwar noch „eine, aber nur eine logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte“ [1].

Und so würde „Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann“ [2]. Mit Recht sagt Kant, aus diesem Urteile: „Substanz ist dasjenige, was als Subjekt gedacht werden kann“, lasse sich gar nichts machen, da mir dadurch gar nicht angezeigt werde, „welche Bestimmungen das Ding hat, welches als solches erstes Subjekt gelten soll“ [3]. Ich kann aus diesem Satze „nicht die mindeste Folgerung ziehen“ [4], also z. B. nicht den Satz „Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich“ [5], oder dass das denkende Ich, das im Denken ja immer Subjekt ist, etwas für sich Bestehendes oder eine Substanz sei [6]. Es würde ja durch jene Vorstellung der Substanz blos als dessen, was als Subjekt gedacht werden könne, „gar kein Objekt des Gebrauchs dieses (Substanz-) Begriffes bestimmt“, und man könnte daher gar nicht wissen, „ob dieser (Begriff) überall (= überhaupt) etwas bedeutet“ [7]. Die Beharrlichkeit, welche „ein wesentliches und eigentümliches Kennzeichen der Substanz ist“ [8], darf daher keinesfalls weggelassen werden, vielmehr ist diese sinnliche Bestimmung geradezu notwendig.

---

[1] S. 186.
[2] ibid.
[3] S. 187. cfr. Proleg. 1. Ausg. S. 36.
[4] Krit. d. r. V. S. 300.
[5] Prol. S. 37.
[6] ibid. S. 137.
[7] Krit. d. r. V. S. 301.
[8] ibid. S. 250.

Wir streiften soeben den Umstand, dass Kant das denkende Subjekt nicht als Substanz anerkennen will. Auf die Gründe hierfür werden wir nachher eingehen. Was ist also die Substanz? Sie ist Substanz im Raume! Diese bemerkenswerte Beschränkung der Kategorie der Substanz auf das räumliche Sein geschieht in der „Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze". Kant erklärt es hier für „etwas sehr Bemerkenswertes, dass wir die Möglichkeit keines Dinges nach der blossen Kategorie einsehen können, sondern (dass wir) immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffes darzulegen"[1]. Z. B. „wie etwas nur als Subjekt, nicht als blosse Bestimmung anderer Dinge existieren, d. i. Substanz sein könne — lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen"[2]. Für „noch merkwürdiger" aber sieht Kant den Umstand an, „dass wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen, und also die objektive Realität der letzteren darzuthun, nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer äussere Anschauungen bedürfen. Z. B. „um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffes darzuthun), bedürfen wir einer Anschauung im Raume (Materie), weil der Raum allein besteht, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fliesst"[3]. Ebenso beginnen die „Betrachtungen über die Summe der reinen Seelenlehre" damit, dass „die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes ist, welches ein in den wandelbaren Bestimmungen zu Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Be-

[1] S. 288.

[2] ibid.

[3] S. 291. Im obigen Citate ist die (wie die angeschlossene Parallelstelle zeigt) richtige Lesart „besteht" für den Druckfehler „bestimmt" des Originals gesetzt.

griff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben an die Hand giebt", während „die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmten Gegenstand zu erkennen giebt[1]. Der Begriff der Substanz besteht demnach in der Vorstellung von einer sinnlich anschaulichen, beharrlichen Existenz im Raume; und so ist denn auch in Kants „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" nur von einer „materiellen Substanz" die Rede.

Weshalb es nach Kant keine „geistige Substanz" geben kann, der Substanzbegriff also nicht auf die Erscheinungen angewendet werden darf, dafür giebt Kant an der eben angeführten Stelle als Hauptgrund an, dass „die Zeit, mithin alles, was im innern Sinne ist, beharrlich fliesst". Also ist „in dem, was wir Seele nennen, alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes." Das Ich, welches „darum so einfach ist, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, (weswegen sie auch scheint ein einfaches Objekt vorzustellen oder, besser gesagt, zu bezeichnen)" — das Ich müsste, um Substanz sein zu können, eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte. — Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches die Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht"[2]. In gleicher Weise weist Kant in der ersten Auflage Seite 348—351 die geistige Substantialität, zumal die des Ich, als einen „Paralogismus" nach.

[1] S. 381 der ersten Aufl.

[2] S. 381, 382 der 1. Aufl.

Wie alle geistige Substanz unentwirrbar ist, so kann auch Gott nicht bei Kant als Substanz, etwa als Urwesen und Weltursache, angesehen werden, da ja der Gottesbegriff durchaus anschauungsleer, „ein leeres Ideal der reinen Vernunft" ist und so der Hauptbedingung der Substantialität nicht entspricht[1].

Wenden wir uns nun zur Beurteilung des Kantischen Substanzbegriffes. Der gleich zu Anfang von uns angeführte Beweis Kant's leidet, abgesehen von den stylistischen, auch an logischen Mängeln. Wenn „alle Erscheinungen das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen blosse Bestimmung oder Art zu existieren" enthalten, so brauchen wir also blos alle „Bestimmungen" abzuziehen und erhalten dann das „Substrat" oder das „Radicale", wie wir es oben genannt sehen. Ja, was erhalten wir denn nun wirklich damit? Worte, Worte, Worte! Im günstigsten Falle erhalten wir jenes Locke'sche Unbekannte (x) und sind durch all den Aufwand von Gelehrsamkeit nicht klüger geworden, als zuvor. Höchst charakteristisch für die Klarheit des Kantischen Begriffs der Substanz ist die Tautologie, dass (S. 250) „ein wesentliches und eigentümliches Kennzeichen der Substanz die Beharrlichkeit der Erscheinung sei", nachdem die Substanz eben von Anfang an als Beharrlichkeit in der Erscheinung definiert ist; ein ähnlich geistreicher Satz, als wenn man sagen wollte, ein wesentliches und eigentümliches Merkmal der Jurisprudenz sei die Rechtsgelehrsamkeit! Ferner wird gesagt, die Substanz als das Beharrliche im Dasein korrespondiere der Zeit, die unwandelbar und bleibend sei und „nicht verlaufe" (S. 183); dagegen heisst es S. 291, dass die Zeit beständig fliesse. Was von beiden ist nun wahr, oder, welcher Beweis ist falsch, der von der Correspondenz der Substanz mit der Zeit, oder die Satzung blos räumlicher

[1] 2. Aufl. S. 608—670.

Substanzen wegen des Fliessens der Zeit. Ist ersterer falsch, dann giebt es überhaupt keine Substanzen, ist letzterer falsch, dann sind wir im Unklaren, was denn eigentlich Substanz sein soll. Nun lässt sich allerdings sogleich die Basis des erstgenannten Beweises anfechten, nämlich, dass unsere Apperception des Mannigfaltigen nur successiv sei. Laas (Kant's Analogie der Erfahrung, S. 81) sagt sehr richtig: „Unsere Apprehension des Mannigfaltigen ist nicht durchweg successiv. Sie wird successiv, wenn wir über die Grenzen des zunächst gegebenen Gesichtsfeldes hinausgehen, wenn wir einzelne Teile des vorher als ein Ganzes Apprehendierten genauer kennen lernen wollen." Wundt habe nachgewiesen, dass ein gewisser Umfang von Empfindungen gleichzeitig zur Perception und Apperception gelange. Ebenso könne man durch einfache Selbstbeobachtung finden, dass das einfache Aufliegen eines Gegenstandes auf der Haut, sowie der völlig ruhige Blick augenblicklich die ganze Wahrnehmung einer Fläche ergebe. — Mit dem Nachweis, dass die successive Apprehension nicht jene absolute Gültigkeit hat, fällt auch die Notwendigkeit der Substanz als des Trägers des Wechselnden, das Vorhandensein der Substanzen wird problematisch, und Hume behält Recht, wenn er den ganzen Substanzbegriff als unnötig und verwirrend abweist.

Ist doch Kant selbst so unklar, dass er die Substanz nicht nur als Materie (z. B. des Holzes) und als das Beharrliche definiert, sondern trotz seiner Beweise, dass es nur Substanzen im Raume geben könne, sagt er doch wieder[1], man könne „den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen". Nur müsse man nicht denken, dass man damit viel gewonnen habe. Wenn man ihn aber „gar wohl gelten lassen kann", dann muss etwas in dem Nachweise, dass es nur Substanzen im Raume geben könne, faul sein. Das ist auch in der That so. Es wird

[1] 1. Aufl. S. 350.

nämlich zwar gesagt[1], „in dem, was wir Seele nennen", sei „alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes", — „**ausser** etwa, wenn man es durchaus will — das Ich." Wenn auch mit diesem Ich nichts anzufangen ist, so erschüttert doch diese Ausnahme die Beweiskraft des Fliessendseins des Seeleninhalts gegen die Existenz geistiger Substanzen. Daher jenes „gar wohl gelten lassen". Jedenfalls ist der Beweis nicht tadellos.

Wollte Kant völlig richtig schliessen, so musste er, da er für den Begriff Substanz nichts anderes fand als den tautologischen Begriff „Beharrliches", sagen, wie Hume es that, dass derselbe ein leerer Beziehungsbegriff des Denkens sei, der die Mängel des Wahrgenommenen ergänzen und damit den wahrgenommenen Dingen höhere Fassbarkeit und Verständlichkeit gewähren soll. Die Substanzen und Accidenzen bestehen nur als Vorstellungen im Denken, während im Sein nur die Eigenschaften in ihren Verbindungen bestehen. Dass das Ding neben oder hinter den Eigenschaften sein Sein habe, ist unfassbar, ebenso auch dass die Substanz ein Beharrliches neben dem Wechsel der Eigenschaften sei. Die Beharrlichkeit ist vielmehr nur Schein: dasjenige, was jetzt nicht wechselt, kann später wechseln, wie schliesslich alle Eigenschaften im Laufe der Zeit wechseln können; wo bleibt die Substanz? Das im Wechsel diesmal Beharrende, also die nicht mit wechselnden Eigenschaften, wird ein andersmal wechseln, dann werden andere Eigenschaften beharren u. s. w., so dass das Beharrende oder die Substanz etwas ganz Relatives ist. Aus dem „dogmatischen Schlummer" betreffs einer möglichen Realität des Substanzbegriffes ist Kant also durch Hume nicht geweckt worden, und wenn bei ihm als Substanz bald das Beharrliche, bald die Materie, bald das Subjekt im Gegensatze zum Prädikat,

[1] ibid. S. 382 f.

ja sogar das Ich, und schliesslich ein ganz allgemeines Etwas bezeichnet wird, so vermissen wir hier die vielgerühmte Klarheit Kant's, zumal die Anwendung des Substanzbegriffes auf alle die genannten Dinge natürlich nicht ohne Drehungen des Begriffes möglich ist. Auch hierin zeigt sich, wie Recht Hume hatte, den Substanzbegriff als mindestens überflüssig und verwirrend abzuweisen.

Aber die Substanz ist ein so bequemes Wort und:

„Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte lässt sich trefflich glauben,
Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben."

Deshalb hat der Substanzbegriff, dieses ultimum refugium unserer metaphysischen Unwissenheit, auch nach Kant bis in unsere Tage eine so grosse Rolle gespielt und wird wohl auch in Zukunft schwerlich ganz auszurotten sein.

Litteratur.

1) Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. 1878.

2) Fr. Überweg, Grundriss der Gesch. der Philos. 7. Aufl. 1886—88.

3) Joh. Ed. Erdmannn, Versuch einer wiss. Darst. d. Gesch. d. neueren Philosophie. 1834—53.

4) Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie. 2. Aufl. 1865 ff.

5) E. Zeller, Grundriss d. neueren Philosophie. 1883.

6) Historia philosophia Graeco-Romanae von Ritter-Preller. 6. Aufl. 1878.

7) Platonis opera (nebst der Schleiermacher'schen Übersetzung).

8) Aristotelis opera. Ausz. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1831 ff.

9) Heidmann, der Substanzbegriff v. Abälard bis Spinoza. 1890.

10) Cartesii opera philos. 1650 (nebst d. Uebers. in der phil. Bibliothek v. Kirchmann's).

11) A. Geulinx, opera philos. ed. Land. 1875. vol. I—III.

12) Malebranche, Récherche de la vérité. 1740.

13) Spinozae, opera. ed. Bruder. 1843 ff. (Dazu die Übers. und Erläut. in v. Kirchmann's philos. Bibl.)

14) Leibnizii, opera philosoph. ed. J. E. Erdmann. 1840.

15) Otto, Leibnizens Erkenntnislehre. 1884.

16) Wolfii, philosophia prima s. ontologie. 1730.

16b) Wolfii, Cosmologia generalis. 1731.

17) J. Locke, Essay concerning human unterstanding. 1690.

18) Aug. de Fries, die Substanzlehre John Locke's mit Bez. auf die Cartesian. Philos. (J. D.) 1879.

19) David Hume's Traktat über die menschl. Natur. 1. Teil. Uebers. v. Köttgen, herausgeg. v. Th. Lipps. 1895.

20) E. König, der Substanzbegriff bei Locke und Hume. 1881. (J. D.)

21) Berkeley, Treatise on the principle of human knowledge und three dialogues between Hylas and Philomas. 1743. (Dazu Ueberwegs Uebers. der „Principien" in v. Kirchmanns philos. Bibl.

22) Kant's Kritik der r. Vern.
1. herausgeg. von Kehrbach
2. „ „ L. Erdmann (4. Aufl.).

23) Kant's Prolegomena. 1. Aufl. 1783.

24) Manno, die Stellung des Substanzbegriffs in der Kantischen Erkenntnistheorie. (J. D.) 1887.

25) Vaihinger, Kommentar zu Kant's Kr. d. r. V. Bd. I. II. 1881. 1892.

26) Laas, Kant's Analogien der Erfahrung. 1876.

27) E. König, die Entwickelung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. 1888.

28) Trendelenburg. Geschichte der Kategorienlehre. 1864.